الفلسفة الأخلاقية بين المعتزلة وفلاسفة اليونان (دراسة مقارنة)

د. موسى بن محمد آل هجاد الزهراني
أستاذ الفلسفة والأديان المساعد - رئيس قسم الشريعة - كلية الشريعة والقانون - جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل– المملكة العربية والسعودية
mmalzaharni@iau.edu.sa

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة، ومقارنتها بالفلسفة الأخلاقية عند فلاسفة اليونان، خاصة سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيين. وقد تناولت الدراسة مفهوم التحسين والتقبيح العقلي، ومسؤولية الإنسان الأخلاقية، والغاية النهائية للأخلاق في كل من المدرستين. واعتمدت الدراسة المنهج التحليلي المقارن، وتوصل إلى وجود تقاطعات في تقديم العقل، إلا أن هناك اختلافًا جوهريًّا في المرجعية والغايات. كما ناقشت الدراسة معتقد أهل السنة والجماعة في تقويم هذه التصورات، وبيّن تفرّده في ضبط العلاقة بين العقل والوحي، مع اعتبار تحقيق العبودية لله تعالى الغاية الأخلاقية العليا في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، المعتزلة، الفلسفة اليونانية، التحسين والتقبيح العقلي، الفكر الإسلامي.

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/٠٨م
تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٢٧م
تاريخ النشر: ٢٠٢٥/١٢/٣١

الإحالة: الزهراني، د. موسى بن محمد آل هجاد، ٢٠٢٥، الفلسفة الأخلاقية بين المعتزلة وفلاسفة اليونان (دراسة مقارنة)، مجلة القلم للعلوم الإنسانية والتطبيقية (علميَّة - دوريَّة – محكَّمة) ١٢-٥٢، ص ص ١١٩-١٦٦.

Moral philosophy between Muʿtazila and Greek philosophers: A comparative study

Dr. Musa bin Mohammed Al-Hijad Al-Zahrani

Assistant Professor of Philosophy and Religions & Head of the Department of Sharia,

Faculty of Sharia and Law, Imam Abdulrahman bin Faisal University

Saudi Arabia

Received (date): 08/11/2025

Accepted (date): 27/11/2025

Published (date): 31/12/2025

Abstract:

This article aims to examine moral philosophy between Muʿtazila and Greek philosophers, particularly Socrates, Plato, Aristotle, and the Stoics. The study addresses the concept of rational moral goodness and badness human moral responsibility, and the ultimate goal of ethics in both traditions. It employs the comparative analytical approach. The study finds points of convergence in the emphasis on reason, while also revealing fundamental differences in terms of reference frameworks and ultimate ends. It further discusses the doctrine of Ahl al-Sunnah wa-al-Jamaʿah in evaluating these conceptions, highlighting its distinctiveness in regulating the relationship between reason and revelation, and in considering the realization of servitude to God Almighty as the supreme ethical objective in Islam.

Keywords: Morals, Muʿtazila, Greek philosophy, rational moral goodness and badness, Islamic thought .

المقدمة:

الحمد لله الذي حفظ سنّة نبيه ﷺ برجال نقّاد ميّزوا الصحيح من السقيم، والصلاة والسلام على خيرٍ من نطق بالحق، نبينا محمدٍ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

يُعَدّ موضوع الأخلاق من أهم القضايا التي شغلت الفكر الإنساني والفلسفي عبر العصور، لما له من أثر بالغ في تهذيب السلوك الفردي والجماعي، وتحقيق التوازن في الحياة الاجتماعية والسياسية. وقد تناولت الفلسفة القديمة، منذ بداياتها، مسألة الأخلاق بوصفها الأساس في بناء المدينة الفاضلة وضمان استقرار المجتمعات، فجعلت الفضيلة غاية كبرى للإنسان، وربطت بين السعادة وتحقيق الكمال الأخلاقي. وتُعدّ الفلسفة اليونانية من أقدم التجارب الفكرية التي بحثت في معنى الفضيلة، والخير الأسمى، وأساس السلوك القويم، حيث ظهر فلاسفة كبار مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، الذين حاولوا تقديم رؤية عقلية مستقلة للأخلاق، متجاوزين التصورات الوثنية السائدة في عصرهم، ولكنهم لم يستندوا إلى وحي سماوي أو مرجعية دينية صحيحة، مما جعل تصوراتهم الأخلاقية تظل قاصرة في نظر العقيدة الإسلامية، وعرضة للتأثر بالعقل البشري المحدود. وفي مقابل هذه الفلسفات، جاء الإسلام برؤية شاملة متوازنة، سبقت جميع المذاهب والمدارس في بناء منظومة أخلاقية قائمة على الجمع بين الإيمان والعمل والعقل، وجعلت الأخلاق جزءًا جوهريًّا من الإيمان، كما في حديث النبي ﷺ: «**إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ**»[١]، وحديثه ﷺ: «**أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا** »[٢]، وقوله ﷺ: «**ما مِنْ شَيْءٍ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ حُسْنِ الخُلُقِ، وَإِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الفَاحِشَ البَذِيءَ**»[٣].

لماذا تم اختيار المعتزلة تحديدًا لإجراء مقارنة أخلاقية مع الفلاسفة اليونان، دون غيرهم من المدارس الإسلامية؟

الجواب :إن اختيار المعتزلة لم يأتِ تفضيلًا لمذهبهم، بل لكونهم الفرقة الوحيدة في التراث الإسلامي التي اعتمدت العقل استقلالًا في تأسيس القيم الأخلاقية، من خلال مبدأ التحسين والتقبيح العقليين[٤].ويرون أن العقل كافٍ في إدراك الحسن والقبيح، وأنه يوجب على الإنسان معرفة الله وشكره قبل ورود السمع، وهو ما يقررونه بوضوح في كتبهم، مثلما نص عليه القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) في شرح الأصول الخمسة[٥] .

- بقية المدارس الكلامية، كالأشاعرة، يقررون أن الحسن والقبح شرعيان، ولا يستقل العقل بإدراكهما على سبيل الإلزام [٦] ولهذا، لا يمكن مقارنتهم بالفلسفة الأخلاقية اليونانية، التي جعلت العقل أصلًا ومعيارًا.

- قال الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ): «المعتزلة يقدمون العقل في جميع الأبواب، ويرون أنه يحسن ويقبح ويوجب ويمنع، حتى يقدمونه على السمع»[٧]. وهذا النص يبرز طبيعة النزعة العقلية في مذهبهم.
- و«قد اهتموا بالعقل وجعلوه سابقاً على الشرع في كشف عما في الفعل من وجوه الحسن والقبح»، مما يجعلهم الأنسب للمقارنة مع فلاسفة اليونان[٨].
- وأن المعتزلة انفردوا بإعطاء العقل مكانة عليا في التشريع الأخلاقي، دون بقية الفرق الإسلامية كما أشار إلى ذلك د. يوسف موسى، ود. محمد عمارة[٩].وكذلك يقرر كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية، مثل د. إبراهيم مدكور (ت ١٩٩٦م) و د. أحمد عبد الحليم عطية[١٠]، وزكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣م) و د. محمد السيد الجليند[١١]، أن المعتزلة يمثلون النموذج الأبرز للنزعة العقلية في الفكر الإسلامي، مما يبرر اختيارهم علمياً لأي مقارنة. يرى مدكور أنهم طوروا نهجاً عقلياً مبكراً في علم الكلام، معتمدين على العقل لتأسيس الأخلاق والقوانين قبل التأثر بالفكر اليوناني. أما عطية فيقارنهم بديكارت في تقديم العقل على النصوص، معتبراً عقول البشر متساوية في استنتاج الحقائق. ويعجب محمود بهم لجعلهم العقل مقياساً في الأحكام الدينية، مرتبطاً بإعادة بناء علاقة العقل بالنص. بينما ينتقد الدكتور محمد السيد الجليند هذه النزعة لتعارضها مع النقل الصحيح، مشيراً إلى أنها أدت إلى امتحان المسلمين بآراء متطرفة. ويؤكد الإجماع في الفلسفة الإسلامية أن العقلانية غلبت عليهم، لكنه قد يكون نقداً أكثر من إيجابية في بعض السياقات[١٢].
- إن اختيار المعتزلة في هذه الدراسة جاء استجابة لمقتضيات البحث العلمي، ولإبراز وسطية منهج أهل السنة والجماعة في تحقيق التوازن بين العقل والوحي، مقارنة بالنزعة العقلية الفلسفية سواء في المعتزلة أو في الفكر اليوناني.

مشكلة الدراسة:

تتمثل المشكلة في دراسة مدى التشابه والاختلاف بين الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة والفلسفة الأخلاقية عند فلاسفة اليونان، وتحليل الأسس الفكرية والمنهجية التي اعتمدت عليها كل مدرسة، ومدى تأثير ذلك على بناء المنظومة الأخلاقية، وعلاقته بمعتقد أهل السنة والجماعة.

أسئلة الدراسة:

- ما مفهوم الأخلاق عند المعتزلة، وما الأسس التي بنوا عليها رؤيتهم الأخلاقية؟
- كيف تناول فلاسفة اليونان مفهوم الأخلاق، وما طبيعة تصوراتهم الفلسفية؟
- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة والفلاسفة اليونانيين؟
- ما أثر تقديم العقل كمصدر مستقل للأخلاق في كلا المدرستين؟

- وما موقف معتقد أهل السنة والجماعة من هذه التصورات، وكيف عالجها؟

أهداف الدراسة

- توضيح أصول الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة، وبيان منهجهم في تأسيسها.
- تحليل الفكر الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، وتحديد مقاصده وغاياته.
- إجراء مقارنة منهجية بين المدرستين في ضوء الأسس العقلية والفلسفية.
- إبراز مكانة الوحي في تأسيس الأخلاق من منظور عقدي إسلامي.
- تقديم قراءة نقدية لهذه التصورات في ضوء معتقد أهل السنة والجماعة.

أهمية الدراسة:

- تحليل آثار تقديم العقل على الوحي في تأسيس المنظومة الأخلاقية، ومناقشتها في ضوء التصور الإسلامي.
- تسليط الضوء على الفروق العقدية والمنهجية بين الفكر الإسلامي والفلسفات القديمة.
- الإسهام في تقديم دراسة مقارنة جديدة تغني الدراسات الفلسفية والعقدية.
- دعم جهود الباحثين في مجال مقارنة الأديان والفلسفات، وتوسيع دائرة البحث في الفكر الإسلامي.

منهج الدراسة:

المنهج التحليلي: لتحليل النصوص الفلسفية والكلامية.

المنهج المقارن: لإبراز أوجه التشابه والاختلاف بين المدرستين.

المنهج النقدي العقدي: لتقويم التصورات الأخلاقية وفق معتقد أهل السنة والجماعة.

حدود الدراسة:

يقتصر على دراسة الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة، ومقارنتها بفلاسفة اليونان الأربعة سقراط، أفلاطون، أرسطو، والرواقيين، دون التطرق للمدارس الأخرى.

الدراسات السابقة:

تناولت بعض الدراسات موضوع الأخلاق في الفكر الإسلامي أو الفلسفة القديمة، دون إجراء مقارنة شاملة بين الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة والفلاسفة اليونانيين. من أبرز هذه الدراسات:

١- الدكتور محمد السيد الجليند، (الفلسفة الخلقية في الإسلام)، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠م، ناقش الأخلاق عند المعتزلة ضمن الفكر الإسلامي، دون مقارنة موسعة بالفلسفة اليونانية.

٢- الدكتور يوسف موسى، (الفلسفة الأخلاقية الإسلامية)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف

والترجمة والنشر، ١٩٤٩م، تناول الأخلاق الإسلامية عمومًا، دون تخصيص للمعتزلة أو مقارنة مع الفلاسفة القدماء.

٣- الدكتور عبد الرحمن بدوي، (تاريخ الفلسفة اليونانية: من قبل سقراط إلى أفلاطون وأرسطو)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥م، ناقش الأخلاق اليونانية منفردة، دون ربطها بالفكر الإسلامي.

٤- الدكتور محمد عمارة، (مدرسة المعتزلة بين القديم والحديث)، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩م، ركز على الأبعاد العقدية والسياسية للمعتزلة، دون التطرق لتفصيل رؤيتهم الأخلاقية.

٥- الدكتور ناجي التكريتي، (الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة عند مفكري الإسلام)، عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، تناول أثر الأفلاطونية عمومًا، دون تخصيص المعتزلة أو مقارنة رؤيتهم الأخلاقية بالفكر اليوناني.

وبعد البحث في قواعد البيانات الأكاديمية، لم أعثر على أي دراسة مستقلة تناولت مقارنة الفلسفة الأخلاقية بين المعتزلة والفلاسفة اليونانيين، إذ اقتصرت أغلب الجهود على تناول كل مدرسة على حدة دون الربط التحليلي المقارن بينها.

وتميزت هذه الدراسة بأنها تقدم معالجة مقارنة مباشرة، يبرز الفروق العقدية والفلسفية، ويحلل المرجعيات، ويطرح رؤية أهل السنة والجماعة في تقويم هذه الاتجاهات، وهو ما يملأ فراغًا علميًّا مهمًّا في هذا الموضوع.

خطة الدراسة: تتكون خطة الدراسة من مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وفيها: مشكلة الدراسة، أسئلته، أهدافه، أهميته، منهجه، حدوده، الدراسات السابقة وخطة الدراسة.

التمهيد، ويتضمن التعريف بمصطلحات عنوان الدراسة، وهي:

أولاً: تعريف الأخلاق (لغةً واصطلاحًا).

ثانياً: تعريف الفلسفة الأخلاقية.

ثالثاً: تعريف المعتزلة وفلاسفة اليونان (سقراط، أفلاطون، أرسطو، الرواقيون).

المبحث الأول: فلسفة الأخلاق عند فلاسفة اليونان وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: السياق التاريخي والفكري للفلسفة اليونانية

المطلب الثاني: الأخلاق عند سقراط

المطلب الثالث: الأخلاق عند أفلاطون

المطلب الرابع: الأخلاق عند أرسطو والرواقيين

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق عند المعتزلة وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة المعتزلة وأصولهم الخمسة

المطلب الثاني: المفاهيم الأخلاقية الرئيسية

المطلب الثالث: آراء أبرز المعتزلة

المبحث الثالث: الدراسة المقارنة بين فلسفة الأخلاق اليونانية والمعتزلية وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نقاط التشابه

المطلب الثاني: نقاط الاختلاف

المطلب الثالث: التأثيرات المتبادلة ونقد المقارنة

المبحث الرابع: تبيين الأخلاق الإسلامية من منظور أهل السنة والجماعة وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أسس الأخلاق الإسلامية في القرآن والسنة

المطلب الثاني: خصائص وثمرات الأخلاق الإسلامية

المطلب الثالث: تقويم التصورات الأخلاقية

الخاتمة، وفيها أبرز النتائج، والتوصيات.

وأسال الله أن ينفع بهذا الدراسة ويجعله خالصاً لوجهه الكريم

التمهيد: التعريف بمصطلحات عنوان الدراسة :

أولاً: تعريف الأخلاق لغةً: تُعرَّف الأخلاق بأنها الطباع والسجايا الفطرية التي يولد بها الإنسان، وتشكل شخصيته، وتظهر في سلوكه اليومي، كما يرى ابن منظور (ت ٧١١هـ) حيث يصفها بأنها "الخُلُق" الذي يعبر عن الطبيعة الباطنة للفرد[١٣]. ويضيف الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ): أنها الصفات الراسخة التي تظهر طباع الإنسان في تعاملاته وتصرفاته، مشيرًا إلى أنها تشمل الخصال المتأصلة في النفس[١٤].

واصطلاحًا: الأخلاق هي حالة نفسية عميقة وثابتة، تدفع الإنسان إلى التصرف بعفوية دون تكلُّف، معبرة عن قيمه ومعتقداته الراسخة، أو هي صفات متجذرة في النفس تحدد مسار الأفعال نحو الخير أو الشر حسب طبيعتها[١٥].

ثانياً: تعريف الفلسفة الأخلاقية:(علم الأخلاق) هي علم يبحث في المبادئ والقيم التي تضبط السلوك الإنساني، ويحدد الخير الأسمى، كما عرفها الدكتور يوسف موسى بأنها: "محاولة عقلية لتحديد الغايات المثلى، ومعايير التمييز بين الخير والشر"[١٦]. وعرَّفها الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند؛ بأنها: "علم عمليٌ يهتم بالبحث في الضوابط الكلية التي ينبغي أن يجيء على مقتضاها السلوك الإنساني الفاضل"[١٧].وقد عالج فلاسفة اليونان الأوائل قضايا الأخلاق من خلال

تصوراتهم حول الفضيلة والسعادة والعقل، حيث مثّلت كتاباتهم الأساس الأول للفلسفة الأخلاقية في الغرب، وتجلّت أبرز ملامحها في أفكار كل من (سقراط، وأفلاطون، وأرسطو) كما يلي :

١- يرى سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) أن الفضيلة هي معرفة، وأن من عرف الخير فعله بالضرورة، إذ لا يمكن للإنسان أن يفعل الشر وهو يعلم أنه شر. ومن ثمّ، فالمعتزلة: أخلاقي مردّه إلى الجهل. وهو ما يُعرف بـ"مذهب الفضيلة = المعرفة"، حيث يصبح الجهل هو أصل الشرور، والعلاج هو التعلّم والرجوع إلى العقل، مما جعل العقل ميزانًا أخلاقيًّا مركزيًا[١٨].

٢- ينقل أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) الأخلاق من المجال العقلي العملي إلى الميتافيزيقي[١٩] التجريدي، عبر "نظرية المثل"، حيث يصبح الخير الأعلى كائنًا مفارقًا، تنعكس منه جميع القيم في هذا العالم. وبما أن النفس عنده تتكوّن من ثلاثة أقسام: عاقلة، وغضبية، وشهوانية؛ فقد ربط كل قسم بفضيلة: الحكمة، والشجاعة، والعفة، وتكون العدالة هي الفضيلة الجامعة التي تحفظ التوازن بين قوى النفس. وترتقي النفس من الأخلاق الحسية إلى المعاني المجردة بواسطة العقل، ولهذا كان التعليم الفلسفي عند أفلاطون سلوكًا تطهيريًا نحو الخير المطلق.[٢٠]

٣- يؤسس أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) الأخلاق على غاية إنسانية عملية هي "السعادة"، ويجعل الوسيلة إليها هي "الفضيلة"، حيث تكون كل فضيلة وسطًا بين رذيلتين: إفراط وتفريط، في ما يُعرف بـ"الوسط الذهبي"، كالشجاعة بين التهور والجبن، والكرم بين الإسراف والبخل. ويقسّم الفضائل إلى أخلاقية تُكتسب بالعادة، وعقلية تُكتسب بالتأمل، ويُعرّف الفضيلة بأنها حالة نفسية راسخة، تتحقق بالتكرار والممارسة.[٢١]

ثالثاً: تعريف المعتزلة[٢٢]: هي فرقة كلامية نشأت في أوائل القرن الثاني الهجري، أسسها واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ)، وقدّموا العقل على النقل، معتبرين إياه مصدرًا أساسيًا لمعرفة الحسن والقبح. ذهبوا إلى أن الأفعال توصف بالحسن أو القبح لذاتها، قبل ورود الشرع، مستندين إلى أصولهم الخمسة، خاصة العدل والتوحيد[٢٣].

سبب تسمية المعتزلة : اختُلف حول سبب التسمية على أقوال:

القول الأول: أن التسمية ترجع إلى اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري:

ومضمونه أن واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) لما قال برأيه في مرتكب الكبيرة بأنه في «منزلة بين المنزلتين»، اعتزل مجلس الحسن البصري (ت ١١٠هـ) وأسس لنفسه مجلسًا مستقلًا، فقال الحسن: «اعتزلنا واصل»، ومن هنا سُمّي هو وأصحابه المعتزلة. أورد ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) في قوله: «دخل رجل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر... فقال واصل بن عطاء: لا أقول إن صاحب الكبيرة

مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمّي هو وأصحابه المعتزلة»[٢٤].كما قال عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ):«إن واصل بن عطاء زعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق بين منزلتي الكفر والإيمان، فطرده الحسن من مجلسه، فتبعه عمرو بن عبيد، فقيل لهما: قد اعتزلا قول الأمة، فسُمّيا معتزلة»[٢٥].هذا القول هو الذي اعتمده جمهور العلماء، إذ يدل على الانفصال الفكري عن أهل السنة والجماعة.

القول الثاني: أن التسمية راجعة إلى الزهد والورع: ذهب المستشرق إجناس جولد تسيهر (Ignaz Goldziher) إلى أن لفظ معتزلي استُعمل في الأصل بمعنى عابد أو زاهد، وأنه وُجد في المصادر الأدبية القديمة بوصفه مرادفًا للعُبّاد. واستدل بأن أوائل المعتزلة، مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، كانوا معروفين بالزهد والتقشف والعبادة[٢٦].

القول الثالث: أن أصل الاعتزال سياسي لا ديني: حيث يرى فريق من الباحثين أن كلمة الاعتزال ظهرت أولًا في المجال السياسي، بمعنى الحياد والابتعاد عن الفتنة، خصوصًا في حرب الجمل وصفين، حيث اعتزل بعض الصحابة القتال ولم ينضمّوا لأي من الفريقين .ومن شواهد ذلك ورود لفظ الاعتزال في كتب التاريخ للدلالة على من امتنع عن القتال أو المناصرة[٢٧].

والذي يظهر من تتبع الروايات أن القول الأول هو الأقرب إلى الصواب، إذ يجمع بين الدلالة اللغوية والتاريخية، وهو الذي عليه أكثر العلماء من القدماء والمحدثين[٢٨].

المبحث الأول: فلسفة الأخلاق عند فلاسفة اليونان.

المطلب الأول: الأخلاق عند سقراط:

يعد سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) رائد الفلسفة المعرفية في اليونان، إذ نقل الفلسفة من التأمل في الطبيعة إلى الانشغال بالإنسان وفضائله، واستخدم منهج الجدل التوليدي (المايوتيكا) [٢٩]، القائم على طرح الأسئلة لاستخراج المعرفة الكامنة في عقل المحاوَر، دون تلقينه أجوبة جاهزة, ولم يكتب سقراط شيئًا، لكن أفكاره وصلت من خلال محاورات تلميذه أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م)، حيث تبدو رؤيته أن الفضيلة معرفة، وأن تهذيب النفس أساس العدل الاجتماعي. وقد اعتمد العقل وحده مرجعًا، دون سند ديني ثابت، مما جعل رؤيته للفضيلة عقلية خالصة غير مستندة إلى وحي أو شريعة [٣٠].

وتتلخص نظرة سقراط للأخلاق في الآتي:

أولاً: الفضيلة كمعرفة: رأى سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) أن الفضيلة هي معرفة ، وأن الرذيلة تنبع من الجهل .فمن يعرف الخير حقًا لن يفعل الشر؛ لأن فعل الشر يضر النفس، ولا أحد يضر نفسه

عمدًا، كما يوضح في محاورة "مينو" حيث يبحث مع مينو عن تعريف الفضيلة، معتبرًا أنها علم واحد يجمع كل الفضائل، وأنها مكتسبة بالتعليم لا فطرية، إذ يقول: إن الفضيلة ليست هدية إلهية بل نتيجة معرفة صحيحة. هذا الرأي يجعل الأخلاق مسؤولية عقلية، تركز على فحص الذات للكشف عن الحقيقة، ويُعتبر سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) أبًا للأخلاق العقلانية، إذ يرى أن الجهل هو أصل كل الشرور، وأن المعرفة تؤدي تلقائيًا إلى الفعل الصالح، مما ينفي وجود الشر المتعمد. ومع ذلك، ينقص هذا الرأي من دور الإرادة الحرة والعوامل الروحية أو الاجتماعية، مما يجعله نظرية أكثر من عملية، إذ يفترض أن المعرفة كافية للفضيلة، بينما في الواقع قد يعرف الإنسان الخير ولا يفعله بسبب الشهوات[٣١].

ثانياً: دور العقل في التمييز بين الخير والشر: العقل عند سقراط هو الوسيلة الأساسية لمعرفة الخير والشر، وأن طريق الوصول إلى الحقيقة يكون بالحوار والنقاش الهادئ الذي يكشف الخطأ في الآراء ويقود إلى الصواب. وكان يكرر دعوته المشهورة: «اعرف نفسك»، لأنها البداية لفهم النفس وإصلاحها، فمعرفة الإنسان بنفسه تجعله أقدر على تهذيبها وتجنّب الشرور التي تنشأ من الجهل. فالجهل عنده هو أصل الخطأ، والمعرفة هي أساس الفضيلة.

وفي كتاب الدفاع عن سقراط (Apology) كما رواه أفلاطون، وقف سقراط أمام القضاة مدافعًا عن حياته الفاضلة، وقال عبارته المشهورة: «الحياة التي لا تُفحَص لا تستحق أن تُعاش». وكان يقصد أن الإنسان يجب أن يستخدم عقله في مراجعة أفعاله وأفكاره، لأن العقل السليم يستطيع أن يميّز الخير كما يميّز الطبيب بين الصحة والمرض. ومن خلال الجدل والمناقشة تظهر الأخطاء، ويتضح الطريق نحو الحق. ويؤمن سقراط أن الفضيلة نوع من المعرفة، وأن من يعرف الخير معرفة حقيقية لا يمكن أن يختار الشر عمدًا، لأن الشر ينتج من الجهل بما هو خير. لذلك كان يرى أن إصلاح المجتمع يبدأ من تعليم الأفراد وتوعيتهم، لأن الإنسان العاقل الفاهم هو القادر على العدل والخير. وكان يعتبر مهمته في الحياة أن "يُوقظ الناس ويدفعهم إلى معرفة أنفسهم". وبذلك تقوم فلسفة سقراط على العقل والحوار والمنطق، وهي فلسفة إنسانية تعتمد على التفكير وحده، دون وحيٍ إلهيٍّ يرشدها، ولهذا تبقى محدودة بحدود البشر، وقد تختلف أحكامها بتفاوت العقول والمعارف.[٣٢].

المطلب الثاني: الأخلاق عند أفلاطون:

طوّر أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) الأخلاق نحو بُعدٍ مثالي أعمق، مستندًا إلى نظرية المثل التي تجعل العالم الحسي نسخة ناقصة لعالم المثل الأزلي الثابت، مما يجعل الأخلاق سعيًا للصعود من الحسي إلى المعقول عبر التأمل والتزكية. في كتبه مثل "الجمهورية" و"فيدروس" و"الضيافة"، يرى

الأخلاق تهذيبًا للنفس لتحقيق العدل والخير، لكن هذا النهج يبقى فلسفيًا مجردًا، يفتقر إلى التطبيق الشامل للعامة (٣٣).

وتتلخص نظرة أفلاطون للأخلاق في الآتي:

أولاً: الخير الأعلى والنفس الثلاثية: يرى أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) أن "الخير الأعلى" هو المثال الأسمى، أزلي وثابت، يفوق العالم الحسي، ويمثّل الغاية القصوى التي يتجه نحوها العقل الإنساني. حيث شبّهه في محاورة الجمهورية بالشمس التي تنير عالم المعرفة والوجود. أما النفس البشرية، فقسمها إلى ثلاثة أجزاء: العاقلة (مصدر الحكمة والتأمل)، والغضبية (موطن الشجاعة والانفعال)، والشهوانية (موضع الرغبات)، وتتحقق الفضيلة عندما تسود العاقلة وتضبط الجزأين الآخرين، في انسجام داخلي يقود إلى العدل النفسي. وقد جسّد هذا التصور في استعارة العربة ذات الجوادين في محاورة (فيدروس)، حيث الجواد الأبيض يمثل الغضب النبيل، والأسود يمثل الشهوة، والسائق هو العقل الذي يجب أن يضبطهما لتحقيق التوازن والانسجام. هذا النموذج الأخلاقي يجعل الفضيلة حالة من التناسق الداخلي، تهدف إلى التشبّه بالمثال الأعلى، عبر التزكية والتأمل. ومع أنّ أفلاطون قدّم تصورًا مثاليًا متماسكًا، إلا أنّه يبقى نخبويًا يصعب تطبيقه في الواقع العملي، إذ يفترض أن المعرفة الفلسفية وحدها كافية لإصلاح النفس والمجتمع، متجاهلًا محدودية الإدراك الإنساني وشروط الواقع الاجتماعي والسياسي (٣٤).

ثانياً: نظرية المثل وتطبيقاتها الأخلاقية: نظرية المثل عند أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) تقوم على أن العالم الحسي ليس سوى انعكاس ناقص لعالم أزلي مثالي، حيث توجد "المثل" الثابتة التي تمثل الحقيقة المطلقة. فكل فضيلة أو قيمة في هذا العالم لها مثال أعلى في عالم المثل، ولا تتحقق المعرفة أو الأخلاق إلا بمحاكاة هذا المثال. ويُعدّ الخير الأعلى أسمى هذه المثل، وهو مصدر كل معرفة وفضيلة، ويجب على الإنسان أن يسعى للتشبّه به بالتزكية والتأمل العقلي. في الجمهورية، طوّر أفلاطون تصوّرًا تطبيقيًا للأخلاق من خلال المدينة الفاضلة، التي تنقسم إلى ثلاث طبقات: الحكام (فلاسفة عقلاء)، الحراس (شجعان للدفاع)، والمنتجون (يمثلون الشهوة المنظمة). ويقابل ذلك تقسيم النفس إلى: العاقلة، الغضبية، والشهوانية. ويكون العدل ــ عنده ــ في المجتمع، كما في النفس، عند أداء كل فئة/جزء وظيفته بتناغم. وهكذا تصبح الفضيلة حالة من الانسجام الداخلي تُترجم إلى انسجام اجتماعي. لكن هذا النموذج، رغم اتساقه الفلسفي، يبقى نخبوياً، يُقصي العامة من الحكم، ويعتمد على افتراض أن الفلاسفة وحدهم مؤهلون للقيادة الأخلاقية والسياسية، مما يحد من قابليته للتطبيق في مجتمعات واقعية متعددة المشارب (٣٥).

المطلب الثالث: الأخلاق عند أرسطو والرو اقيين

قدّم أرســطو (ت ٣٢٢ ق.م) رؤية أخلاقية مغايرة لمثالية أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م)، حيث انطلق من الواقع الإنســاني والتجربة الحياتية، لا من عالم المثُل. فالأخلاق عنده علمٌ عملي، غايته تحقيق السـعادة (eudaimonia) بوصـفها كمالًا إنسـانيًا يُنال عبر ممارسـة الفضـائل. وهذه الفضـائل لا تُكتســب بالفطرة، بل تُنمّى بالاعتياد والتدريب، وتقوم على مبدأ "الوســط الذهبي" بين الإفراط والتفريط، كما بيّن في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس. وقد ربط الأخلاق بالسياسة، معتبرًا أن صلاح الفرد هو أساس صلاح الجماعة، وأن تهذيب النفس مدخل لبناء المدينة الفاضلة.

أما الفلاسفة الرواقيون[٣٦]، وعلى رأسهم زينون الرواقي (ت ٢٦٢ ق.م)، وإبكتيتوس (ت ١٣٥ م)، وســنيكا (ت ٦٥ م)، فقد توجهوا نحو الأخلاق الداخلية، فاعتبروا الفضــيلة انســجامًا مع "اللوغوس"؛ أي النظام العقلي الذي يحكم الكون. ورأوا أن التحرر الأخلاقي يتحقق من خلال السيطرة على الانفعالات، والتسليم بالمقادير، وبلوغ حالة من الطمأنينة والتوازن النفسي، تجعل الإنسان حرًا من تقلّبات الحياة وظروفها الخارجية[٣٧].

أولاً: الوســط الذهبي والفضــائل: تنطلق الفلســفة الأخلاقية الأرســطية من مبدأ "الوســط الذهبي"، الذي يجعل من كل فضــيلة توازنًا بين طرفين مذمومين، أحدهما إفراط والآخر تفريط. فالشجاعة، مثلًا، تمثل حدًّا وسطًا بين التهور والجبن، والسخاء بين الإسراف والبخل. ويُظهر هذا التصــور نزعة عملية تنأى عن المثالية، حيث تختلف درجات الفضــيلة باختلاف الأشــخاص والظروف، مما يضـفي طابعًا نسـبيًا على الأخلاق. وتنقسـم الفضـائل في هذا التصـور إلى قسـمين: أخلاقية، كالعفة والعدل، تُكتسب بالممارسة والاعتياد؛ وعقلية، كالحكمة والذكاء، تتكوّن بالتعليم والتأمل. والفضـيلة ليسـت نظرية مجرّدة، بل ملكة راسـخة في النفس، تنمو بالأفعال المتكررة حتى تستقر. لذا يقول أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م): "نصبح عادلين بأداء الأعمال العادلة". كما ترتبط الأخلاق في فلسـفته بالحياة المدنية، إذ لا تتحقق الفضـيلة الكاملة إلا داخل مجتمع منظم، تسـوده قوانين وتقاليد، تسهم في توجيه الأفراد نحو الخير المشترك والسعادة العامة[٣٨].

ثانياً: السـعادة كغاية أخلاقية: أتت الفلسـفة الأخلاقية اليونانية بأن كل سـلوك إنسـاني يهدف في جوهره إلى غاية أخيرة، هي السـعادة. غير أن فهم هذه الغاية وطبيعتها اختلف باختلاف المدارس الفلسـفية. في التصـور الأرسـطي، لم تكن السـعادة متعة وقتية، ولا غاية حسـية، بل كانت كمالًا يتحقق عندما يعيش الإنسان وفق طبيعته العاقلة. هذا الكمال لا يُنال إلا بالفضيلة، أي بالسلوك الأخلاقي المنضـبط، وبممارسـة الخير حتى يُصـبح عادة راسـخة. وقد عبّر عن هذا التصـور في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس بقوله: "السـعادة هي نشـاط النفس وفق الفضـيلة التامة"[٣٩].لكن هذا لا يعني أن العوامل الخارجية لا تؤثر في تحقيق الســعادة، فالصــحة، والمال الكافي، والعلاقات

الاجتماعية الطيبة تُعدّ من المكملات التي تُعين الإنسان على بلوغ الحياة الفاضلة، دون أن تكون غايتها[٤٠].في مقابل ذلك، قدّم الرواقيون تصورًا أكثر صرامة، فصل السعادة عن أي شرط خارجي، وربطها بالكامل بفضيلة النفس، وبالتحرر من الانفعالات (apatheia)، وبالانسجام مع النظام الكوني العاقل (logos).يرى إبكتيتوس أن مصدر القلق أو الشقاء ليس ما يحدث، بل موقف الإنسان مما يحدث، وله مقولته الشهيرة: "ليست الأحداث ما يزعجنا، بل آراؤنا عنها". من هنا، تكون السعادة عند الرواقيين حالة داخلية خالصة، تقوم على ضبط النفس والتسليم بالقدر[٤١].وهذا الفهم، وإنْ قدّم تصورًا عميقًا للسلام النفسي، إلا أنه بقي قاصرًا عن تصور الجزاء الأخروي، أو العلاقة بين الفعل الأخلاقي والغيب، بخلاف ما نجده في التصور الإسلامي الذي يربط بين العمل والإيمان والجزاء. وقد أشار بعض الباحثين إلى أن هذا الجانب الأخروي هو ما يعطي الأخلاق بُعدها الكامل في الأديان، بخلاف الفلسفات الوضعية التي حصرت السعادة في التجربة الإنسانية وحدها[٤٢].

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق عند المعتزلة

المطلب الأول: نشأة المعتزلة وأصولهم الخمسة

تمهيد: النشأة والسياق التاريخي: نشأت فرقة المعتزلة – كما قدمنا- في البصرة في أواخر العصر الأموي، ويُعد واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) المؤسس الفعلي لها، بعد أن خالف أستاذه الحسن البصري (ت ١١٠هـ) في حكم مرتكب الكبيرة، فذهب إلى أن مرتكب الكبيرة لا يُعد مؤمنًا كاملًا ولا كافرًا مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين. وقد أورد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) أن الحسن قال عندها: "اعتزلنا واصل"، فغلب على أتباعه اسم "المعتزلة"[٤٣]. وقد مثّلت هذه الحادثة بداية لمدرسة كلامية عقلانية، قدمت العقل على ظاهر النص، وأكّدت حرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية، في مقابل المرجئة الذين أجّلوا الحكم، والجبرية الذين نفوا الفعل الإنساني[٤٤].

التأثر بالفكر الفلسفي: تأثرت المعتزلة بالفكر الفلسفي، خصوصًا بعد نشاط حركة الترجمة في العصر العباسي، حيث وصلت كتب الفلسفة والمنطق، ولا سيما أعمال أفلاطون وأرسطو. وقد انعكس هذا التأثر في عنايتهم بمباحث العدل والتوحيد ونفي التشبيه، واستخدامهم للقياس العقلي والاستدلال المنطقي[٤٥]. ومع ذلك، لم يكن تأثرهم انبهارًا، بل محاولة عقلنة العقيدة في مواجهة الخصوم[٤٦].

الأصول الخمسة عند المعتزلة: بنَى المعتزلة منظومتهم العقدية والأخلاقية على خمسة أصول تُعدّ أساس المذهب، وهي:

التوحيد: تنزيه الله عن مشابهة الخلق، ونفي الصفات الزائدة على الذات.

العدل: التأكيد على حرية الإنسان في أفعاله، ونفي الظلم عن أفعال الله.

الوعد والوعيد: إنفاذ الوعيد، ورفض الشفاعة العامة للمذنبين.

المنزلة بين المنزلتين: لا يُعد مرتكب الكبيرة مؤمنًا ولا كافرًا.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وجوب النهوض بالإصلاح ومقاومة المنكرات[٤٧].

وهم يحبون أن يطلق عليهم : مسمى "أهل العدل والتوحيد"، وهو الاسم الذي رأوه أصدق تعبيرًا عن مذهبهم؛ إذ يقوم على أصلين كبيرين هما التوحيد الذي ينزّه الله عن الصفات الزائدة والتشبيه، والعدل الذي يعني تنزيه الله عن الظلم وإثبات أن العبد خالق لأفعاله ومسؤول عنها. وقد صرّح القاضي عبد الجبار(ت٤١٥هـ) [٤٨]بذلك قائلًا: "ونحن نُعرف بها فيقال لنا: أهل العدل والتوحيد" [٤٩] .

أولًا: التوحيد والعدل كأساس أخلاقي: منزلة **التوحيد** عند المعتزلة هي حجر الأساس في منظومتهم الأخلاقية، إذ يقوم على تنزيه الله عن كل شائبة تشبيه أو تجسيم، كما يظهر في موقف أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) الذي نفى الصفات الجسمية عن الله تنزيهًا له - كما يزعم- عن مشابهة المخلوقات، وهو ما يجعل التوحيد عندهم لا مجرد مبدأ عقدي، بل منطلقًا أخلاقيًا يضمن كمال الذات الإلهية ويمنع نسبة القبح إلى فعله. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ):(... فأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم و الإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر ،أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً) [٥٠].

أما **العدل**، وهو الأصل الثاني، فمضمونه أن الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به، ولا يُعذّب إلا من يستحق، وهو ما جعلهم يربطون بين الأخلاق والحرية الإنسانية؛ إذ اشترطوا للثواب والعقاب تحقق المسؤولية، وأن يكون الإنسان فاعلًا مختارًا. ولهذا قالوا بوجوب الأصلح على الله، مستدلين بقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا**﴾ (يونس: ٤٤).ويتقارب هذا التصور مع ما قرّره بعض الفلاسفة اليونان، إذ جعلوا الخير الأعلى أساسًا للوجود، كما عند أفلاطون، غير أن المعتزلة ربطوا ذلك بالوحي، ولم يجعلوا العقل مستقلاً تمامًا، وإن كان له دور محوري. في المقابل، يرى أهل السنة أن العقل تابع للشرع، وأن الله لا يُلزَم بشيء خارج إرادته، كما صرّح الأشعري بأن الله يفعل ما يشاء، وأنه لا يُقال إنه يجب عليه شيء، وذلك دفعًا للتشبيه أو تعطيل الصفات[٥١].كما انتقد ابن تيمية هذا المنحى العقلي، محذرًا من أن جعل العقل حاكمًا على النقل يؤدي إلى النسبية الأخلاقية، وفصل الأخلاق عن الوحي. وتحليليًا، فإن المعتزلة قدموا تصورًا عقلانيًا يجعل من

التوحيد والعدل أساسًا لتفسير الخير والشر، لكنه قيد القدرة الإلهية بقيود عقلية، مما عدّه بعض أهل السنة انحرافًا عن التسليم المطلق للوحي[٥٢].

ثانيًا: دور العقل في الفكر المعتزلي: العقل عند المعتزلة هو أداة مستقلة لإدراك الحسن والقبح قبل ورود الشرع، ويوجب معرفة الله والتكليف، كما في "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار، حيث يُعتبر العقل مناط الإلزام والمسؤولية، ويحكم على الأفعال لذاتها، مما يجعل المعرفة الأخلاقية فطرية ومستقلة عن النقل، مثل قولهم إن الظلم قبيح عقلًا قبل الشرع[٥٣].لكن أهل السنة انتقدوا هذا الإفراط، محذرين من أن العقل محدود، ويحتاج إلى النص الشرعي للتوجيه، كما في نقد الغزالي في "المنقذ من الضلال"، حيث رأى أن الإفراط في العقل يؤدي إلى الشك والتيه. وتحليليًا، فإن هذا التصور يشبه التصور اليوناني عند سقراط، لكنه يؤدي إلى تجسيم الله بإلزامه بالأصلح. كما انتقد ابن تيمية ذلك في "مجموع الفتاوى"، مبينًا أن العقل خادم للشرع لا مستقل.

ثالثًا: نقد أهل السنة لموقف المعتزلة: ذهبت المعتزلة إلى أن العقل مستقل بإدراك الحسن والقبح، وأنه يوجب ويحظر قبل السمع[٥٤]. وهذا يلتقي مع الفلسفة الأخلاقية عند سقراط (ت ٣٩٩ق.م)، أفلاطون (ت ٣٤٧ق.م)، أرسطو (ت ٣٢٢ق.م)، الذين جعلوا العقل مصدرًا أساسيًا للفضيلة، محاولين تجاوز التصورات الوثنية بمعيار عقلي مستقل[٥٥]. وقد جعل هذا المنهج أهلَ السنة والجماعة يتخذون موقفاً صلباً تجاه هذا الغلو العقلي، حيث يعتقدون أن الحسن والقبح لا يُعرفان إلا بالشرع. وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في كثير من مصنفاته أن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، ومن عارض النصوص بعقله فهو إما جاهل بالنقل، أو فاسد العقل، أو الاثنين[٥٦] وأن "الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع، ولا استقلال للعقل في ذلك" [٥٧]. ويضيف في نقد تأثر المعتزلة بالفلسفة: "إن القول بأن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح قول الفلاسفة، وهو باطل، إذ لا يعرف الحسن والقبح إلا بالشرع"[٥٨].وقد عظّم الإمام نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ) خطر الاعتماد على العقل وحده في تأسيس المعايير الأخلاقية، محذرًا من أن ذلك يؤدي إلى اضطراب الأحكام واختلاف الآراء باختلاف العقول؛ فيقول: "فلو كان العقل يدل على التحسين والتقبيح، لزم من ذلك الاختلاف في الأحكام العقلية؛ لتفاوت العقول في فهم المصالح والمفاسد"[٥٩]، وقريب من هذا رأي الأشاعرة، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ): "الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع"[٦٠].ويرى الإمام أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ): أن" العقل آلة عمياء إن لم يُضأ بنور الشرع، وحذر من زعم خلق الإنسان لأفعاله لما فيه من انحراف عن التوحيد"[٦١]. واشتد الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) على المعتزلة ونقد أصولهم في كتبه، فوصف نفي الصفات بأنه شرك خفي، وعدّ القول بوجوب الأصلح تحكيمًا للعقل على الله، كما

رفض "المنزلة بين المنزلتين"، وأثبت غلبة الرحمة في الوعيد، وحذّر من استغلال "الأمر بالمعروف" للخروج السياسي[٦٢]. وبهذا يتضح لنا أن المعتزلة قدموا تصورًا عقلانيًا للأخلاق، يقوم على حرية الإنسان وتنزيه الله، لكنهم قيّدوا النص بقيود العقل.

موقف علماء أهل السنة والجماعة من المعتزلة والفلاسفة:

الرد على الغلو العقلي في القديم والحديث: من تأمل أصول المعتزلة والفلاسفة، وتدبّر مسالكهم في تقرير العقيدة، علم أنهم اشتركوا في أصل باطل، هو تقديم العقل المجرد على الوحي، واعتبار المعقول ميزانًا على المنقول، فإذا تعارض النص والعقل عندهم، قدموا العقل، ثم زعموا أن ذلك من باب التأويل أو التعظيم، وهم في الحقيقة قد خالفوا مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح، ووقعوا في تحكيم الأهواء على هدى السماء. فالمعتزلة، وإن تزيّنوا باسم العدل والتوحيد، فإنهم أسّسوا مذهبهم على أصل محدث، فجعلوا العقل حاكمًا على الكتاب والسنة، فإذا ورد النص بما يخالف مقاييسهم العقلية، ردوه أو أوّلوه أو طعنوا في سنده، ثم قاسوا الغيبيات على الشهادة، وردّوا أحاديث الصفات، وأنكروا الاستواء والعلو والمحبة والغضب، وزعموا أن ذلك يستلزم التشبيه، وما ذلك إلا لأنهم شبّهوا أولًا ثم نفوا ثانيًا، فجمعوا بين التمثيل والتعطيل، وخرجوا عن الجادة. وقد تصدّى أئمة أهل السنة لهذا الانحراف منذ وقت مبكر، فقام الإمام عبد العزيز الكناني بمناظرة بشر المريسي (ت ٢١٨هـ) في مجلس المأمون، وألزمه بالحجة العقلية نفسها، وبيّن له أن تقديم العقل على ظاهر النصوص يفضي إلى تعطيل الدين، فقال له: "فأخبرني عنك لمَ تركت ظاهر الكتاب والسنة، إلى ما وصفتَ من القياس؟ أتُراك أعلم بالله من نبيّه؟"[٦٣]وقد ورد في مواضع أخرى من المناظرة: "أتَتْرُكُ ظاهرَ الكتاب والسُّنَّة إلى ما وصفتَ من القياس؟ "أخبرني، لو تركنا الكتابَ والسُّنَّةَ، وتكلمنا في الدِّينِ بالرأيِ والقياسِ، من أين نعلمُ ما يجوزُ على اللهِ وما لا يجوز؟"[٦٤]وأثبت الإمام أحمد بن حنبل، وتلامذته، أن علم الكلام بدعة محدثة، وأن من أعظم أسبابه تقديم الرأي المجرد على النص الثابت، فحذّر من الخوض فيه، كما في كتاب السنة[٦٥].وسار على هذا الطريق أئمة السلف، كالدارمي والبيهقي، فقال الدارمي في رده على بشر المريسي: "أبلغ من هذا القول في الكفر شيء؟ يجعل كتاب الله ككتاب سحرة الهند... ويجعل كلام الله ناقصًا عن تمام الحكمة، حتى يتمّه هو وأصحابه."[٦٦]وفي كتاب الاعتقاد للبيهقي: "وقد أضلّهم قياس العقول في توحيد الله وصفاته وعدله وحكمته، فضلّوا وأضلّوا، وعدلوا عن الحق ومالوا عنه."[٦٧]وفي القرن الثامن، بيّن ابن تيمية أن أصل الخطأ عند المعتزلة والفلاسفة هو اعتقادهم أن العقل الصريح يعارض النقل الصحيح، وذكر في صدر كتابه: "الواجب أن يُعلم أن ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم لا بد أن يكون حقًا، فمتى وقع في العقل تخيّل معارضته، علم أن ذلك

من فساد العقل أو نقص العلم."(٦٨)وفي نفس السياق، ورد في الصواعق المرسلة: "فالعقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، بل يشهد له ويصدقه، وإنما يتوهم التعارض من قلّ نصيبه من العقل أو من قلّ نصيبه من النقل." (٦٩)وفي تفسيره، قال الآلوسي في قوله تعالى:﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[طه:٥]:"ولو أنهم سلّموا للنصوص ولم يتكلّفوا التأويل، لكان أولى بهم وأهدى."(٧٠) وذكر د. العبد اللطيف أن من أهم أسباب انحرافهم تركهم النقل، واعتمادهم على المعقول وحده، وردّهم للأحاديث، مما أوقعهم في خلل منهجي في أصل العقيدة(٧١).وقد وردت انتقادات لمواقف الفلاسفة المشائية في الصفات والتوحيد، حيث اعتمدوا على مقدمات عقلية مجردة مستمدة من اليونان، فجعلوا الله عقلاً محضًا، ونفوا الصفات والأفعال، وقالوا بقدم العالم. ومع ذلك، فإن المعتزلة قد برزوا في باب الأخلاق، مقارنة بالفلاسفة، فربطوا الفعل الأخلاقي بالمسؤولية والتكليف، وجعلوا الحسن والقبح مدركين بالعقل، ومسؤولية الإنسان تامة على أفعاله. وقد جاء في شرح الأصول الخمسة: "والقبيح ما يجب ذم فاعله، والحسن ما يجب مدح فاعله، وهذا يعرف بالعقل دون الحاجة إلى السمع."(٧٢)أما الفلاسفة، فقد جعلوا الفضائل مقصورة على التوازن العقلي والنفسي، دون ارتباط بمصدر تعبدي أو تكليف شرعي.

ومما يجب أن يُعلم أن ما أفسد على المعتزلة عقولهم، هو جعلهم العقل أصلًا مقدمًا على الوحي، فابتدعوا في الدين أصولًا لم يأت بها كتاب ولا سنة، وإنما حملهم عليها قياسهم الفاسد، وردّهم للنصوص الصريحة، وتأويلهم لما لا يحتمل التأويل. فجعلوا الله سبحانه لا يُرى، لأنه عندهم لا يُدرك بالحس، ونفوا صفاته الثابتة في الكتاب والسنة، بزعم التنزيه، وما علموا أن التنزيه الحق هو ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وأن كل ما خالفه باطل.

وقد ناظرهم أئمة السنة بالحجة، وكشفوا تناقضهم في العقل والنقل، وأبانوا أن ما يتوهم من تعارض، فإنما هو من فساد الفهم، وأن العقل إذا صلح لم يخالف الشرع. ولهذا كان السلف يجعلون العقل تابعًا للشرع، فإذا جاء النص، فليس إلا التسليم والاتباع.

وإذا نُظر في كلام الفلاسفة، وُجد أنهم أبعد عن الحق، فإنهم لم يثبتوا خالقًا يَعلم ويَسمع ويُبصر ويشاء ويخلق، بل أثبتوا وجودًا مطلقًا لا فعل له ولا إرادة، وجعلوا العالم قديمًا معه، فخالفوا الفطرة والشرعة، وانسلخوا من الملة.والمعتزلة ــ وإن خالفوهم في بعض ذلك ــ إلا أنهم وافقوهم في أصل التقديم العقلي، ووافقوهم في نفي الصفات وتأويل الأسماء، فردّ عليهم أهل السنة من كل باب، وردّوهم إلى النصوص، وألزموهم بما فرّوا منه، وأبانوا أن من رام هدىً غير هدى محمد صلى الله عليه وسلم ضل، وأن الحق ما كان عليه السلف، لا ما أحدثه المتكلمون والفلاسفة.وإن كان للمعتزلة عناية ببعض المعاني المتعلقة بالأخلاق، وربطهم لها بالعقل والتكليف،

فقد جانبوا الصواب في أصل التصور، وجعلوا العقل مشرّعًا، وحاكِمًا على الوحي، ولم يثبتوا أن الله سبحانه وتعالى هو المشرّع، وأن العبد مأمور باتباع أمره، وترك هواه، ولهذا جاءت أخلاقهم مجتزأة، لا تقوم على تعبّد، ولا تستقيم على فطرة، ولا تُثمر تزكية.فالواجب على من أراد الحق أن يزن الأقوال بالوحي، وأن يُعرض عن مقالات المتكلمين وأهل الأهواء، فإن الحق فيما جاء به الرسول، لا فيما أحدثه المتأخرون من أصحاب الكلام والفلسفة.

المطلب الثاني: المفاهيم الأخلاقية الرئيسية

تركز فلسفة المعتزلة الأخلاقية على الحسن والقبح كصفات ذاتية للأفعال، يدركها العقل قبل الشرع، مما يجعل الإلزام أخلاقيًا وحرية الإنسان شرطًا للمسؤولية، كما في أعمالهم التي تجعل الأخلاق عقلية مستقلة. هذا النهج يعكس تأثيرًا يونانيًا في العقلانية، لكنه يرتبط بالعقيدة الإسلامية بطريقة تُنتقد لإفراطها، بخلاف أهل السنة الذين يجعلون الأخلاق شرعية محضة، مستندين إلى النص لتجنب الاضطراب في الحكم الأخلاقي[٧٣].

أولاً: الحسن والقبح العقليان: الحسن عند المعتزلة هو ما يليق بالإنسان عقلًا، مثل العدل والصدق، والقبح ما ينافيه، مثل الظلم والكذب، وهذه صفات ذاتية لا تتوقف على الشرع، كما في "درء القول القبيح" للطوفي (ت ٧١٦هـ)، حيث العقل يحكم عليها قبل ورود النص، مما يجعل الأخلاق فطرية ومستقلة، ويقولون إن الله لا يأمر إلا بالحسن لأنه يليق بحكمته. هذا الرأي يلتقي مع سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) في ربط الفضيلة بالمعرفة، حيث الجهل أصل القبح، لكن أهل السنة ينفون ذلك، قائلين إن الحكم شرعي لا عقلي، كما قرر ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) حيث يرى أن الحسن ما حسنه الشرع، لتجنب النسبية والاختلاف بين العقول. تحليليًا، يجعل الحسن والقبح عقليين أساسًا للأخلاق المستقلة، لكنه يؤدي إلى نسبية باختلاف العقول، مما يضعف الثبات. نقديًا، هذا النهج يتجاوز النص، مما يجعله عرضة للخطأ، كما ينتقد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في "المستصفى" أن استقلال العقل يؤدي إلى فوضى أخلاقية. مقارنةً، يشبه الحسن والقبح عند المعتزلة الخير والشر عند أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) كمثال ذاتي، لكن كلاهما يُنتقد من منظور سني لقصوره عن الشرع، مما يجعل الإسلام أكثر ثباتًا، كما في "الإبانة" للأشعري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م)[٧٤].

ثانياً: الإلزام الأخلاقي والحرية الإنسانية: الإلزام الأخلاقي ينشأ من العقل، يوجب فعل الحسن وترك القبيح، والحرية شرط للتكليف، كما يوضح عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) في "المغني"، حيث الإنسان مخير مسؤول عن أفعاله، وهذا يجعل الأخلاق مبنية على الاختيار الحر والعدل الإلهي، إذ الله يخلق القدرة في الإنسان ليختار، ويُجازى على اختياره. هذا يختلف عن اليونانيين الذين ركزوا على التوازن الدنيوي دون جزاء أخروي، وأهل السنة يرون الإلزام شرعيًا مع قدر إلهي، كما

في نقد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لاستقلال العقل في "إحياء علوم الدين"، محذرًا من إضعاف الشرع وإفراط في الحرية التي قد تؤدي إلى فوضى أخلاقية. تحليليًا، يضمن الإلزام المسؤولية، لكنه يجسد الله بإلزامه بالأصلح، مما يضعف القدرة الإلهية. نقديًا، يغفل القدر، مما يجعله قاصرًا، كما في "مجموع الفتاوى" لابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). مقارنةً، يشبه الإلزام عند المعتزلة حرية أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) في الاختيار، لكن السنة توازن القدر والاختيار، مما يجعل الإسلام أكثر شمولية في تفسير المسؤولية الأخلاقية[٧٥].

المطلب الثالث: آراء أبرز زعماء المعتزلة

تركز آراء أبرز زعماء المعتزلة على استقلال العقل في الأخلاق، مع اختلافات في التفاصيل، مما يجعل فلسفتهم عقلانية متماسكة، لكنها عرضة للنقد من أهل السنة لإغفالها الكامل لدور النص في توحيد الحكم الأخلاقي وتجنب الاضطراب، مما جعلهم في مرمى نيران العلماء[٧٦]. وفيما يأتي أبرز علماء المعتزلة وآرائهم:

أولاً: واصل بن عطاء و أبو الهذيل: ركز واصل بن عطاء (ت ١٣١ه)، مؤسس الفرقة، على المنزلة بين المنزلتين كأساس أخلاقي للمسؤولية، معتبرًا أن مرتكب الكبيرة فاسق لا كافر، مما يؤكد الحرية الإنسانية في الاختيار بين الخير والشر، ويجعل الأخلاق مرتبطة بالعدل الإلهي دون نفي الإيمان بالكامل. وطور وأبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) العدل، نفي القبيح عن الله، وجعل العقل يدرك الأخلاق لذاتها، مما يجعل الأخلاق عقلية مستقلة عن النقل، وأكد أن الله يخلق القدرة في الإنسان ليختار، لكن هذا الرأي يُنتقد من أهل السنة لتجاوزه النقل؛ لإضعاف الشرع وإفراط في العقل، مما قد يؤدي إلى القول بالتجسيم. يعكس رأي واصل وأبو الهذيل تأثيرًا يونانيًا في الحرية، لكنه يؤدي إلى إفراط. نقديًا، يغفل القدر، مما يجعله قاصرًا. مقارنةً، يشبه واصلٌ سقراطَ (ت ٣٩٩ ق.م) في استقلال العقل، لكن أهل السنة ينتقدون كليهما لقصورهما عن الوحي[٧٧].

ثانياً: القاضي عبد الجبارونظريته في العدل: طوّر القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ/١٠٢٥م) في "المغني" و"شرح الأصول"، نظرية العدل، وأوجب على الله الأصلح لعباده، وقرر أن العقل يحكم على الحسن والقبح، مما يجعل الأخلاق عقلية مرتبطة بالمسؤولية والحرية، ويؤكد أن الله لا يفعل القبيح لأنه ينافي حكمته. هذا الرأي يجعل الفلسفة الأخلاقية معتزلية متماسكة، لكن أهل السنة ينتقدون ذلك كتجسيم للإله وإلزام له بمعايير بشرية، مفضلين الشرع كمرجع، كما في "الإبانة" للأشعري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م) الذي يرى أن الله يفعل ما يشاء دون حكم عقلي، وفي "تهافت الفلاسفة" للغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) نقد للإفراط العقلي. يضمن العدل الثبات الأخلاقي، لكنه

يلزم الله، مما يضعف القدرة. نقديًا، إفراط يؤدي إلى نسبية. مقارنةً، يشبه عدل عبد الجبار مثال أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م)، لكن السنة يوازن بين القدر والعدل، مما يجعل الإسلام أكثر شمولية(٧٨).

المطلب الرابع: نقد المعتزلة من منظور الأشاعرة.

يرى الأشاعرة أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، إذ قرر الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في الإبانة عن أصول الديانة أن «الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع» وأنكروا استقلال العقل في الحكم على الأفعال، محذرين من اضطراب الأحكام باختلاف الأذهان. وبيّن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في المنقذ من الضلال أن الإفراط في الاعتماد على العقل يؤدي إلى الشك. كما قرر ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى أن النقل يصحح العقل ويوجهه. فكان نقدهم للمعتزلة ردًّا على تقديمهم العقل، مع بقاء مآخذ عليهم في ميلهم للجبر وتقليص أثر الإرادة الإنسانية.(٧٩).

المبحث الثالث: المقارنة بين فلسفة الأخلاق اليونانية والمعتزلية.

تكشف المقارنة بين فلسفة الأخلاق عند اليونان والمعتزلة عن تقاطع في اعتماد العقل أداةً للتمييز الأخلاقي، وفي اعتبار الفضيلة والسعادة غايةً منشودة، غير أن الفارق الجوهري يكمن في مرجعية الغايات، حيث اتسمت الفلسفة اليونانية بالدنيوية المجردة، بينما ربط المعتزلة الأخلاق بالعدل الإلهي والثواب والعقاب. ومع ما قد يظهر من تأثر المعتزلة ببعض المناهج العقلية للفلاسفة، فإن المنهج الأخلاقي في الإسلام يظل أرقى وأشمل، بما يجمع بين صفاء الوحي وصلاحية العقل، ويؤسس لتكاملٍ يندر وجوده في الفلسفات الوضعية. ولا يصح القول بأن الإسلام تأثر بالفلسفة اليونانية، بل الحق أنه تجاوزها في العمق والمقصد، واستوعبها توجيهًا ونقدًا ضمن إطار التوحيد والنبوة والمعاد(٨٠).

ويمكن بيان أوجه المقارنة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: نقاط التشابه: يظهر بين المعتزلة والفلاسفة اليونان تشابهٌ في الاعتماد على العقل للحكم الأخلاقي، وفي النظر إلى الفضيلة والسعادة كغاية، لكن هذا التشابه محدود؛ لأن كلا الطرفين افتقد الرؤية الإيمانية الكاملة التي يقدّمها الإسلام. فبينما اعتمد اليونان على العقل المجرد، وربط المعتزلة الأخلاق بالعدل العقلي، فإن التصور الإسلامي جمع بين العقل والوحي، وربط الأخلاق بالإيمان والجزاء، فجاء أعمق وأكثر توازنًا. ومن هنا، فإن العقل وحده لا يكفي لبناء منظومة أخلاقية متكاملة دون هداية الوحي(٨١).

أولاً: الاعتماد على العقل بصفته أداة أخلاقية: تُظهر المقارنة بين الأخلاق المعتزلية ونظيرتها عند فلاسفة اليونان – كأفلاطون وأرسطو وسقراط – تقاربًا في اعتماد العقل أداة للتمييز الأخلاقي، حيث جعل المعتزلة العقل حاكمًا في التحسين والتقبيح، كما جعل اليونان العقل مصدرًا

للفضيلة والسعادة. إلا أن هذا التشابه لا يخفي الفارق الجوهري في المرجعية؛ فالفلاسفة انطلقوا من رؤية بشـــرية محضـــة لا تؤمن بالوحي، بينما حاول المعتزلة التوفيق بين العقل والدين، لكنهم بالغوا في تقديس العقل حتى جعلوه فوق النص أحيانًا. وهذا ما أدى بهم إلى مفارقة روح الشريعة في بعض المواضـــع، كقولهم بوجوب الأصـــلح على الله وتحكيم العقل المجرد في صـــفات الإله. أما المنظومة الإسلامية كما فهمها أهل السنة، فترى أن العقل خادم للنقل لا حاكم عليه، وأن التوازن بين الوحي والعقل هو السـبيل إلى تصـور أخلاقي متكامل. وقد نبّه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـــ) في درء تعارض العقل والنقل إلى خطأ المعتزلة حين قدّموا العقل على النص، مما أوقعهم في تناقضـــات معرفية وخلل في ميزان القيم.

وعليه، فإن الأخلاق عند المعتزلة – رغم تأثرها الواضح بالتصـورات الفلسـفية اليونانية – لم تحقق التصـور الإسـلامي الكامل للأخلاق، لأنها لم تجعل الوحي هو المرجع الأعلى، بل اكتفت بعقلٍ جزئي لا يدرك وحده كمال الشريعة، وهو ما يجعلها في نظر أهل السنة تصورًا قاصرًا لا يستوعب مقاصد الدين في بناء الإنسان(٨٢).

ثانياً: مفهوم الفضيلة والسعادة: يقوم تصوّر فلاسفة اليونان للفضيلة والسعادة على أساسٍ عقلي بحت، يظهر في فلسـفة سـقراط (ت ٣٩٩ ق.م) الذي عدّ الفضـيلة "معرفةً"، وأن الجهل هو أصـــل الخطأ الأخلاقي، فـــ"من عرف الخير عمل به"(٨٣). أما أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) فقد ربط الفضـيلة بالنفس العاقلة، وقسـمها إلى فضـائل النفس الثلاث: الحكمة، والشـجاعة، والاعتدال، التي تتحقق بالانسـجام الداخلي والتربية الفلسـفية(٨٤). في حين جعل أرسـطو (ت ٣٢٢ ق.م) السـعادة هي الغاية القصـوى للحياة، وتتحقق بالعيش وفق الفضـيلة العملية، أي الوسـط بين الإفراط والتفريط(٨٥).أما المعتزلة، فقد بنوا نظرتهم إلى الفضيلة على مبدأ العدل العقلي. فالفضيلة عند القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هــ) هي ما "يحسن فعله لذاته"، وتقوم على إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها استقلالًا عن النقل. والسـعادة عندهم هي النجاة في الآخرة، المتحققة بالعمل وفق مقتضى العقل والعدل، كما يبيّن في شـرحه لأصـول العدل والتوحيد(٨٦).هذا التشـابه بين الجانبين في إعلاء شأن العقل، يكشـف عن أثرٍ للفكر اليوناني في البنية النظرية للمعتزلة، لا سيما من خلال الترجمة العربية لكتب أرسـطو وأفلاطون في العصـر العباسـي، إلا أن المعتزلة وظفوا ذلك التأثير في إطار عقدي وأخروي. فبينما كانت غاية اليونان دنيوية، تتمثل في تحقيق الحياة الفاضـــلة، فإن المعتزلة جعلوا الفضـــيلة طريقًا إلى الثواب الأخروي، وربطوا الســـعادة بالعدالة الإلهية والعقاب والثواب(٨٧).ومع ذلك، فإن أهل السـنة رأوا أن هذا التصـور المعتزلي، وإن بدا عقليًا، لا يبلغ الكمال الأخلاقي، لافتقاده الميزان التشريعي الكامل. فقد انتقد ابن تيمية (ت ٧٢٨هــ) هذا المسلك في كتابه

درء تعارض العقل والنقل، حيث أوضح أن العقل إن لم يستند إلى وحي، انحرف عن جادّة الصواب، وأن الفضائل الحقّة تُستمد من الشريعة، لا من مجرّد العقل المجرد[٨٨].وفي ضوء القرآن الكريم، يظهر أن السعادة الحقيقية ليست دنيوية مؤقتة، بل أخروية أبدية، كما قال تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ**﴾[هود: ١٠٨]. من هنا، يتبين أن الأخلاق المعتزلية تقف في منزلة وسطى بين العقلانية الفلسفية الخالصة والمرجعية الشرعية الكاملة، لكنها - في نظر أهل السنة - لا تبلغ كمال التصور الأخلاقي الإسلامي الذي يجمع بين الهداية الربانية ودور العقل في آنٍ معًا[٨٩].

المطلب الثاني: نقاط الاختلاف.

تتجلّى الفروق الجوهرية بين الأخلاق عند المعتزلة وفلاسفة اليونان في تصور الخير الدنيوي مقابل العدل الإلهي، واعتماد الوحي في مقابل الفلسفة الخالصة، مما يُظهر قصور كليهما مقارنةً بالإسلام الذي يحقق توازنًا بين العقل والنقل لتأسيس منظومة أخلاقية شاملة وثابتة[٩٠]. يوضح عبد الرحمن بدوي في تاريخ الفلسفة اليونانية أن الفلاسفة اليونانيين جعلوا العقل البشري وحده معيارًا للأخلاق، فكانت نسبيّة خاضعة للحدود البشرية. أما المعتزلة، فقد سعوا للجمع بين العقل والوحي، لكنهم غلّبوا الأول إلى حد التعارض مع النص، كما نبّه إلى ذلك الغزالي في المستصفى، وأكّده ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، حيث عدّ تقديم العقل مدخلًا إلى إنكار الصفات والقدرة الإلهية الكاملة[٩١]. وهذا ما يُضعف البناء الأخلاقي من جهة الاتساق والثبات، ويجعل الإسلام متفوقًا بمنهجه الجامع بين الدنيوي والأخروي، المرتكز على الوحي مصدرًا أعلى للهداية الأخلاقية[٩٢].

أولاً: الخير الدنيوي مقابل العدل الإلهي: يتمثل أحد أعمق أوجه الخلاف في كون الأخلاق اليونانية تصوّر الخير كغاية دنيوية بشرية، في حين يراه المعتزلة عدلًا إلهيًا يحكم به العقل. فاليونانيون، وعلى رأسهم أفلاطون في الجمهورية، يجعلون الخير الأعلى أساسًا للوجود، لكنه منقطع عند حدود الدنيا. أما أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس، فيربط السعادة بالفضيلة المكتسبة عقليًا كغاية بشرية خالصة[٩٣]. وبالتالي، فتصورهم للخير نسبيّ، محدود بالتجربة البشرية، وغير مرتبط بإرادة إلهية مطلقة. أما المعتزلة، فقد جعلوا الخير مرادفًا للعدل الإلهي الذي يُحكم به بالعقل، كما في قول القاضي عبد الجبار في المغني: إن الله لا يفعل إلا الأصلح، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا**﴾[يونس: ٤٤]. لكن هذا التصور يقيّد المشيئة الإلهية بقيود عقلية بشرية، وهو ما اعترض عليه أهل السنة[٩٤]. من هذا المنظور، يظهر أن اليونانيين حصروا الخير في توازن نفسي دنيوي، بينما ربطه المعتزلة بالعدالة الأخروية، غير أن كليهما افتقد الضابط الشرعي الذي يجعل الخير طاعةً لله تعالى. وينبّه الغزالي إلى أن الإفراط في العقل يؤدّي إلى

إغفال النصوص، ويعترض ابن تيمية على هذا المسلك، إذ يرى أن إنكار الصفات الإلهية فرع عن تقديم العقل على النقل[٩٥] وبالمقارنة، يتميز التصور الإسلامي في جعل الخير مركّبًا من طاعة الله وسعادة الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ**﴾[هود:١٠٨]، فيتحقق بذلك التكامل بين العقل والوحي، والفضيلة والجزاء، في منظومة أخلاقية متزنة[٩٦].

ثانيًا: دور الوحي في مقابل الفلسفة البحتة:

يكمن الاختلاف الثاني في مصدر التلقي الأخلاقي: فبينما اعتمد الفلاسفة اليونانيون على العقل المجرد، ولم يعرفوا الوحي، اكتفى المعتزلة بالعقل في التحسين والتقبيح، وإن حاولوا إقحام النص الشرعي عند اللزوم. فمثلًا، يرى سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) في المحاورات أن الفضيلة معرفة عقلية مكتسبة، وأرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) يجعل السعادة القصوى ثمرةً للعقل العملي، دون أي استناد إلى وحي أو تشريع سماوي. ويصف عبد الرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م) العقل بأنه "المنبع الوحيد للأخلاق"، لكنه يعترف بأنه محدود بحدود الإنسان وتجربته، مما يفضي إلى نسبية المعايير[٩٧].

في حين فقدّم المعتزلة العقل على الشرع في مسائل الحسن والقبح، كما فعل القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) في أصوله، فجعل العقل حاكمًا على النقل، بل مقدِّمًا عليه، ما دام النقل – في زعمهم – لا يخالف العقل الصريح[٩٨]. وهذا المسلك يُفضي إلى تعطيل بعض دلالات النصوص أو تأويلها تأويلًا عقليًا، مما ينتج عنه صورة من التقييد البشري للإرادة الإلهية.،وقد حذّر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) من هذا المنهج، مؤكدًا أن الإفراط في العقل يفضي إلى مخالفة النصوص القطعية،[٩٩] وأيّده في ذلك ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، الذي يرى أن العقل خادم للنقل لا حاكم عليه، وأي تقديم له يوقع في اضطراب معرفي ونزاع في فهم الأصول الإلهية.[١٠٠] بينما يجعل الإسلام الوحي مرجعًا نهائيًا يصحح العقل ويوجهه، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ**﴾[الأحزاب: ٣٦] ، وهذا هو الضمان لتحقيق ثباتٍ أخلاقي لا يخضع للتبدل أو الظروف.[١٠١]

ثالثًا: تمايز شروط الفعل الأخلاقي بين أرسطو والمعتزلة:

أ) **تصدر الفعل الأخلاقي عند ارسطو وشروطه:** تقوم الأخلاق عند أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) على تصوّر دقيق للفعل الإرادي المسؤول، بوصفه أساسًا في استحقاق المدح أو الذم. ويحدّد أرسطو شروط الفعل الأخلاقي بثلاثة عناصر رئيسة:

١. **الاختيار الحرّ**: لا يُعد الفعل أخلاقيًا إذا كان صادرًا بالإكراه أو تحت الجبر؛ بل لا بد أن يكون نابعًا من إرادة فاعلة واعية[١٠٢].

٢. **العلم بالغايات**: ينبغي للفاعل أن يكون مدركًا لما يفعله، عالمًا بغايته، لأن الجهل يسقط عن

الفعل صفة الإرادة الأخلاقية[١٠٣].

٣. **الثبات النفسي**: أي أن يصدر الفعل عن ملكةٍ راسخة في النفس، ناتجة عن التمرّن والتكرار، لا عن انفعال عابر أو هوى طارئ[١٠٤].ويربط أرسطو ذلك بمفهوم الوسط الذهبي، إذ يرى أن الفضيلة هي حالة وسط بين رذيلتين: إفراط وتفريط، وتكتسب هذه الملكة بالتربية والعادة[١٠٥].

ب) **مقارنته بشروط الفعل الأخلاقي عند المعتزلة:** أما المعتزلة، فقد أرسوا شروط الفعل الأخلاقي على أساسات عقلية صارمة، تقوم على مركزية الإنسان في إدراك الخير والشر، وجعل العقل قادرًا على التمييز بين الحسن والقبيح استقلالًا عن الوحي[١٠٦].

ويبرز من شروطهم:

١. **الاختيار والقدرة**: فلا يُحاسَب الإنسان إلا إذا كان حرًا مختارًا قادرًا على الفعل والترك، وهو ما أسسوا عليه مبدأ "العدل"، القاضي بنفي الجبر الإلهي وتحميل الإنسان مسؤولية أفعاله[١٠٧].

٢. **العقل أداة حكم**: يُشترط أن يكون الفعل مدركًا بعقل الفاعل، وأن يميز به بين الحسن والقبيح، حتى قبل ورود الشرع، وهو أصل من أصولهم الخمسة[١٠٨].

٣. **الإرادة الأخلاقية السابقة على النص**: حيث رأوا أن العقل يدرك وجوب شكر المنعم وحرمة الظلم قبل ورود الشرع، مما جعلهم يقدمون العقل على النقل عند التعارض[١٠٩].

وقد فصّل القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) هذه الرؤية، مؤكدًا أن الفعل الأخلاقي لا يكون كذلك إلا إذا توفر فيه وصف الحسن العقلي مع الاختيار، وأن الله لا يجوز في حقه أن يأمر بالقبيح أو يثيب عليه[١١٠].

ج) **مقارنة شاملة بين الرؤيتين:** يتلاقى أرسطو والمعتزلة في بعض الأسس، أبرزها:

- التأكيد على الإرادة الحرة كشرطٍ ضروري للمسؤولية الأخلاقية[١١١].
- الربط بين الفعل الأخلاقي والعقل، بحيث لا يكون الفعل أخلاقيًا إلا إذا كان مقصودًا بعلم ووعي.

لكن يختلفان في أمور جوهرية، منها: أن أرسطو يجعل مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل العملي والتجربة الإنسانية، دون مرجعية متعالية، مما جعل أخلاقه نسبيّة ومتحولة بتغير الزمان والمكان[١١٢]، بينما يرى المعتزلة أن العقل كاشف لحقيقة موضوعية ثابتة للحسن والقبح، لا خاضعة للظروف. كما أن أرسطو لم يجعل للفعل الأخلاقي حسابًا أخرويًا، بينما ربطه المعتزلة بالثواب والعقاب في الدنيا والآخرة[١١٣].

المطلب الثالث: ضوابط الفعل الأخلاقي وخصائصه في الرؤية الإسلامية

بعد أن عرضنا المبادئ الفلسفية للأخلاق عند أرسطو، وتناولنا تأصيل المعتزلة للفعل الأخلاقي من منطلق العقل المجرد، تجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي (وأعني به بعيداً عن الفرق كالمعتزلة وغيرهم) لم يقف موقفًا وسطًا بين العقل والوحي فحسب، بل أسّس لأخلاق متكاملة تنبع من مرجعية ربانية، وتقوم على ضوابط دقيقة وخصائص مميزة، تجمع بين الغاية التعبدية والواقع العملي، وتُعيد بناء الفعل الأخلاقي على أسس دينية وعقلانية منضبطة، دون الوقوع في نسبية الفلاسفة أو عقلانية المعتزلة المجردة.

أولًا: ضوابط الفعل الأخلاقي في الإسلام: تقوم الأخلاق في التصور الإسلامي على أصول تنظم الفعل وتضبطه، دون أن تتركه للاجتهاد الذاتي أو للأهواء الفردية. وأبرز هذه الضوابط:

١- **النية والقصد**: يُعد الإخلاص من أهم ضوابط العمل الأخلاقي، لقوله ﷺ: « **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى**»(١١٤)، فصلاح ا،شرط لقبول الفعل.

٢- **الموافقة للنصوص الشرعية**: لا يُعد الفعل حسنًا بمجرد مضمونه العقلي، بل لا بد من مطابقته للشرع، كما قال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾[فصلت: ٣٣] ، والعمل الصالح لا يكون إلا على وفق الشريعة.

٣- **الاستطاعة والتكليف**: يرتبط الفعل الأخلاقي بالتكليف القائم على القدرة، لقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦].

٤- **المقاصد والمآلات**: لا يُحكم على الفعل بمعزل عن مقصده ونتيجته، فالمقاصد الشرعية تضبط التقييم الأخلاقي وتوجهه نحو تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

وقد نبّه الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) إلى خطورة إعمال العقل دون ضابط من الشرع، محذرًا من مزالق المعتزلة في تأليه العقل(١١٥). كما أكد شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح، وأن تقديم العقل على النص يُفضي إلى الاضطراب والضلال(١١٦).

ثانيًا: خصائص الأخلاق الإسلامية: لا تقتصر الأخلاق الإسلامية على جملة أوامر ونواهٍ، بل تتميز بخصائص بنيوية تجعلها متفردة في مصادرها ومقاصدها، ومن أبرز هذه الخصائص:

١- **ربانية المصدروالتوجيه:** تنبع من الوحي المعصوم: القرآن والسنة، فلا تخضع لأهواء أو مصالح متغيرة(١١٧).

٢- **الشمول والاتساع:** تشمل كل مجالات الحياة: العبادات والمعاملات، الفرد والجماعة، السلم والحرب(١١٨).

٣- **الامتداد الزماني والمكاني والإنساني:** صالحة لكل زمان ومكان، موجهة للإنسان باعتباره مخلوقًا مكلفًا، لا جنسًا أو عرقًا محددًا(١١٩).

٤- **الواقعية المتزنة:** تراعي طبيعة الإنسان وضعفه، وتدعوه للتكامل التدريجي دون تحميل فوق الطاقة[١٢٠].

٥- **الثبات والمرونة:** ثابتة في الأصول، مرنة في التطبيقات، مستندة إلى المقاصد الشرعية والفقه الاجتهادي[١٢١].

٦- **الارتباط بالعقيدة والعبادة:** الأخلاق فرع عن التوحيد وثمرة من ثمار الإيمان، لقوله ﷺ: « **أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا** »[١٢٢].

٧- **الرقابة الذاتية:** تنبع من استشعار مراقبة الله، لا من مجرد القوانين الخارجية، كما في الحديث: «**اتقِ الله حيثما كنت...**»[١٢٣].

٨- **العالمية والإنسانية:** تدعو للتعارف والتعاون بين البشر، وترفض العصبيات، قال تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[الحجرات: ١٣] .

٩- **التوازن والاعتدال:** توازن بين الروح والجسد، الفرد والمجتمع، العقل والعاطفة، دون غلو أو تفريط[١٢٤].

١٠- **الإيجابية والفاعلية:** لا تقتصر على ترك الشر، بل تدعو إلى فعل الخير، والتعاون على البر والتقوى[١٢٥].

الخلاصة: تُظهر هذه الضوابط والخصائص أن الأخلاق الإسلامية لا تقوم على التجربة أو التأمل الفلسفي المجرد، كما عند أرسطو، ولا على تعظيم العقل كما عند المعتزلة، بل تتأسس على الوحي المعصوم، والعقل الملتزم، والمقاصد المتوازنة، مما يجعلها أرسخ بنيانًا وأشمل تصورًا. وفي المطلب الآتي نعرض لفلسفة الأخلاق عند المعتزلة، لنُبرز نقاط الالتقاء والافتراق بينها وبين هذا البناء المتكامل.

المطلب الرابع: التأثيرات المتبادلة

أولاً: تأثير اليونانيين على المعتزلة: لم يكن الفكر المعتزلي في معزل عن التأثيرات الثقافية والفلسفية التي صاحبت حركة الترجمة الكبرى في العصر العباسي، فقد أسهمت هذه الترجمة في نقل كثير من نصوص الفلسفة اليونانية، ولا سيما أعمال أفلاطون وأرسطو، إلى اللغة العربية، مما أتاح للمعتزلة الاطلاع على تصورات عقلية دقيقة حول الأخلاق، والفضيلة، والغاية من الوجود، واستقلال العقل في إدراك القيم.

تجلى هذا التأثير في اعتماد المعتزلة على العقل كمصدر رئيس في تمييز الحسن من القبيح، وفي تأصيل القيم الأخلاقية دون الحاجة إلى وحي سابق، وهو ما يوازي التصور اليوناني القائم على أن العقل كافٍ في تأسيس علم الأخلاق، كما في مفهوم "الوسط الذهبي" عند أرسطو، أو "الخير

المطلق" عند أفلاطون. وقد كانت الفكرة المحورية المشتركة هي الاعتقاد بأن الإنسان قادر، بعقله المجرد، على إدراك الفضيلة وتحقيق الخير، دون أن يكون ذلك بالضرورة مستندًا إلى مصدر خارجي متجاوز.

وقد اتخذ المعتزلة من هذا المنحى مرجعًا في بناء نظرية أخلاقية عقلية خالصة، فقرروا أن الأفعال لا تكون حسنة أو قبيحة بالشرع، وإنما بعقول العقلاء، أي إن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال، وبهذا يتضح التماهي مع الاتجاه العقلي في الفلسفة اليونانية الذي يفترض أن القيم الأخلاقية موضوعية وثابتة، ويستطيع الإنسان بلوغها بالتأمل العقلي الخالص، دون الحاجة إلى وحي أو نص(١٢٦). ويتبيّن هذا التأثر كذلك من خلال تبنّي المعتزلة لعدد من المفاهيم الفلسفية اليونانية في صياغة مقولاتهم الكلامية، مثل: "التلازم بين القدرة والإرادة"، و"العدل العقلي"، و"الاستحقاق بناءً على الفعل"، وهي مفاهيم لها أصول عريقة في الفكر الرواقي والأفلاطوني والأرسطي، حيث تُعتبر العدالة والحرية والفضيلة مقولات عقلية سابقة على النص(١٢٧). وقد أسهمت هذه الصياغات العقلية في تعزيز مكانة العقل داخل البنية الاعتقادية للمعتزلة، حتى غدا العقل حاكمًا لا محكومًا، ومصدرًا لا تابعًا، وهو ما أفضى إلى استقلال الأحكام الأخلاقية عن النصوص الشرعية في بعض المواضع، مع إعلاء منزلة الحاكمية العقلية في التقدير الأخلاقي العام. ويُلاحَظ أن هذا الاستقلال كان ذا بعد يوناني واضح، بالنظر إلى تمجيد اليونانيين للقدرة التأملية للعقل، ورفضهم للمعطى الغيبي كمصدر للمعرفة الأخلاقية(١٢٨).

كما استلهم المعتزلة من المدرسة المشّائية، وخاصة في جانب التصورات الكونية والعلية، التصورَ القائل بأن لكل ظاهرة علة عقلية يمكن إدراكها، وهو ما انعكس على رؤيتهم لفعل الإنسان ومسؤوليته الأخلاقية، إذ جعلوه حرًا مسؤولًا عن أفعاله، تبعًا لقانون السببية العقلي. وقد كانت لهذه الرؤية أصداء في فلسفة أرسطو وشرّاحه، حيث يُربط الفعل الأخلاقي بإرادة فاعلة واعية، تصدر عن قدرة داخلية حرّة(١٢٩).

ثانياً: نقد المقارنة ودلالاتها: يتميز الفكر اليوناني القديم، كما تجلى في أعمال أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) وأرسطو(ت ٣٢٢ ق.م)، بتركيزه على الأمور الدنيوية، معتمداً بشكل رئيسي على العقل البشري أداة لفهم الحقائق الأخلاقية والوجودية دون الرجوع إلى وحي إلهي. ركز هؤلاء الفلاسفة على مفاهيم الفضيلة والسعادة والعدالة، مستندين إلى التأمل العقلي والملاحظة المادية، حيث يعرف أرسطو السعادة بأنها نشاط النفس وفق الفضيلة في حياة كاملة، ويحدد الفضيلة كتوسط بين الإفراط والتفريط، معتمداً على العقل كمعيار أساسي للحكم الأخلاقي.(١٣٠) لكن هذا النهج، رغم عمقه، ظل محدوداً بحدود الخبرة الإنسانية، عاجزاً عن معالجة الأسئلة الغيبية مثل المصير

الأخروي أو الأسس المطلقة للأخلاق، لأنه ينحصر في الإطار العقلي والمادي.(١٣١)في المقابل، يبرز مذهب المعتزلة كنموذج للإفراط في تقديس العقل داخل السياق الإسلامي. كما يتضح من مصنفات القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، فقد اعتمدوا على العقل كمعيار أساسي لتحديد الحسن والقبح، معتبرين أن معرفة الله والأخلاق ممكنة بالعقل قبل النقل. هذا الموقف جعلهم يقدمون الاستدلال العقلي على النصوص الشرعية، مما أدى إلى رفض بعض الأحاديث النبوية إذا بدت متعارضة مع أحكامهم العقلية، كما يتضح في أصولهم الخمسة التي تؤكد استقلالية العقل في تحديد العقائد.(١٣٢) هذا الإفراط أدى إلى إضعاف دور النصوص الشرعية، مما جعل آراءهم عرضة للنقد بسبب تجاوزها حدود الوحي. على النقيض، يقدم أهل السنة والجماعة نهجاً متوازناً يدمج بين العقل والنقل يستخدم العقل أداة لفهم النصوص الشرعية وتأويلها دون أن يطغى عليها، مما يضمن التوافق بين الدليلين. يوضح شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) هذا المبدأ بقوله:" إن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، بل هو أداة لفهمه وتطبيقه".(١٣٣). هذا التوازن يعكس رؤية شاملة تجمع بين الإيمان بالوحي والاستفادة من العقل كوسيلة لفهم مقاصد الشريعة.

تكشف هذه المقارنة عن الحاجة إلى الوحي الإلهي كأساس لنظام أخلاقي ثابت وشامل. فالفكر اليوناني، على سبيل المثال، يعجز عن تقديم أجوبة نهائية حول المصير الأخروي أو الأسس الثابتة للأخلاق، لأنه ينحصر في حدود العقل البشري. يشير السحمراني إلى أن الفلسفة اليونانية، رغم إسهاماتها، فشلت في تقديم معايير أخلاقية متجاوزة للزمان والمكان بسبب اعتمادها على العقل وحده دون مصدر إلهي(١٣٤). وبالمثل، يؤدي إفراط المعتزلة في الاعتماد على العقل إلى إغفال الأبعاد الروحية والغيبية التي يوفرها الوحي، مما يجعل آراءهم ناقصة في معالجة القضايا الأخلاقية الشاملة.

يبرز هذا القصور في نقد الإمام أبي حامد الغزالي(٥٠٥هـ) للفلاسفة والمعتزلة في كتابه "تهافت الفلاسفة"، حيث يوضح أن العقل البشري لا يمكنه الوصول إلى الحقائق الإلهية، مثل علم الله بالجزئيات أو طبيعة الإرادة الإلهية، دون الاستناد إلى الوحي. يقول الغزالي:" إن الفلاسفة ضلوا في مسائل الغيب لأن العقل يحتاج إلى نور الوحي ليستضيء به"(١٣٥). يدعم شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الرأي في كتابه "درء تعارض العقل والنقل"، مبيناً أن الوحي يصحح مسار العقل ويمنعه من الانحراف، وأن الشرع جاء ليكمل العقل ويوجهه نحو الحق(١٣٦). بقي أن نشير إلى أن ابن مسكويه(ت ٤٢١هـ) ، كممثل للفكر الفلسفي، اعتمد على العقل كمعيار أساسي للأخلاق، متأثراً بالفلسفة اليونانية، خاصة أرسطو، في تحديد الفضيلة كتوسط بين طرفين متطرفين. ويُنتقد ابن مسكويه لإغفاله الجزاء الأخروي كعامل أساسي في الإلزام الأخلاقي، مما جعل أخلاقه دنيوية تركز

على السعادة في الحياة الدنيا دون ارتباط واضح بالغيبيات[١٣٧]. في المقابل، يبرز ابن القيم، كممثل للمدرسة السلفية، أهمية الوحي كمعيار أساسي للأخلاق، معتبراً أن الإيمان هو الأساس الذي يرقى بالأخلاق إلى مستوى الثبات والشمولية، حيث يربط الأخلاق بالجزاء الأخروي ويجعلها جزءاً من العبادة[١٣٨].

يظهر من هذا النقد أن المناهج العقلية البحتة، سواء اليونانية أو المعتزلية، تعاني من قيود تجعلها غير قادرة على تقديم إجابات شاملة للأسئلة الأخلاقية والوجودية. فالفكر اليوناني يفتقر إلى أساس إلهي يضمن الثبات الأخلاقي، بينما يؤدي إفراط المعتزلة إلى إضعاف دور النصوص الشرعية. وهذا يبيّن أن الأخلاق الإسلامية، كما يمثلها أهل السنة والجماعة، تتفوق بفضل استنادها إلى الوحي(القرآن والسنة الصحيحة) الذي يوفر معايير ثابتة وشاملة، متجاوزة حدود الزمان والمكان[١٣٩]. يقدم الإسلام، من خلال دمج العقل مع الوحي، حلاً متكاملاً يضمن التوازن بين الفرد والمجتمع، والدنيا والآخرة، كما يتجلى في قوله تعالى:﴿**وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ**﴾[القصص:٧٧] ويقول الرسول ﷺ: "**اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً**"[١٤٠]، مما يجعله قادراً على معالجة التحديات الأخلاقية بشمولية وثبات.

المبحث الرابع: الأخلاق الإسلامية من منظور أهل السنة والجماعة

تُعد الأخلاق في تصور أهل السنة والجماعة فرعًا أصيلًا من العقيدة، وجزءًا لا يتجزأ من الإيمان، وليست كما تصورها الفلاسفة نظامًا وضعيًا أو اجتهادًا عقليًا مستقلاً. بل هي ثمرة من ثمار التوحيد، ومظهر من مظاهر العبودية، وطريق للفوز برضا الله والفلاح في الدارين. فالأخلاق في الإسلام ليست مجرد تحسين للعلاقات الاجتماعية، ولا تقويمًا سلوكيًا دنيويًا، بل هي عبادة يتقرب بها العبد إلى ربه، وشريعة محكمة يُرجع فيها إلى الوحي، ومقام رفيع يتفاوت فيه الناس عند الله. وقد جاء القرآن الكريم والسنة النبوية مملوءين بالأوامر الأخلاقية، والتوجيهات السلوكية، وربط بين الأخلاق والإيمان، والعقيدة والعمل.

المطلب الأول: الأسس القرآنية والنبوية للأخلاق.

ترتكز الأخلاق الإسلامية على نصوص الوحي، فتستمدّ شرعيتها من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وتُبنى على أوامر الله ونواهيه، لا على استحسانات العقل المجرد أو اتفاقات المجتمعات. فقد مدح الله نبيّه صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾(القلم: ٤).، وأمر بالعدل والإحسان، فقال: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾(النحل: ٩٠) ، ودعا إلى الصفح والتجاوز، فقال: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (فصلت: ٣٤)، وبيّن صفات المتقين، فقال: ﴿**الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ**

وَالضَّـرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾(آل عمران: ١٣٤). وفي السنة، بيّن النبيﷺ أن رسالته غايتها إتمام مكارم الأخلاق، فقال: "**إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**"(١٤١)، وجعل ﷺ حسن الخلق من أعظم القربات، فقال: "**ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن من حسن الخلق**"(١٤٢)، وربط بين كمال الإيمان وكمال الخلق، فقال: "**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا**"(١٤٣).

المطلب الثاني: خصائص الأخلاق الإسلامية

أوضحنا سابقاً أن الأخلاق الإسلامية تتميّز بعدة خصائص تجعلها مختلفة عن كل النماذج البشرية والفلسفية الأخرى، ومن أبرز هذه الخصائص:

١- **ربانية المصدر**: فالأخلاق في الإسلام منزّلة من عند الله، مصدرها الوحي، لا العقل الإنساني المحدود، قال تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾(النجم: ٤).

٢- **ثبات المعايير**: فالحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه، بخلاف الأخلاق النسبية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان.

٣- **شمول المنهج**: حيث تشمل الأخلاق كل مناحي الحياة: فردية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية، دون انفصال بين الدين والسلوك.

٤- **ترابطها بالعقيدة**: فالأخلاق ليست نافلة، بل هي مرتبطة بالإيمان، كما قال صلى الله عليه وسلم: "**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**"(١٤٤).

٥- **أخروية الغاية**: فالمسلم يتخلق طلبًا لرضا الله، وطمعًا في الجنة، وخوفًا من النار، لا لمجرد السعادة الدنيوية أو المصلحة الاجتماعية(١٤٥).

المطلب الثالث: ضوابط الفعل الأخلاقي:

يقوم الفعل الأخلاقي في الإسلام على ثلاثة أركان رئيسة:

١- **النية**: فلا يُقبل العمل إلا إذا كان خالصًا لوجه الله، قال النبي ﷺ : "**إنما الأعمال بالنيات**"(١٤٦).

٢- **مطابقة الشرع**: فلا يكفي أن يكون القصد حسنًا، بل لا بد من أن يكون السلوك متفقًا مع ما شرعه الله.

٣- **تحقيق الغاية الشرعية**: وهي رضا الله، والنجاة في الآخرة، لا مجرد النفع العاجل أو الانضباط الاجتماعي.

فالفعل الخلقي في الإسلام ليس تلقائيًا، ولا اعتباطيًا، بل هو مؤسس على التوحيد، مقيد بالوحي، مرتبط بالجزاء الأخروي(١٤٧).

المطلب الرابع: التأثيرات المتبادلة ومقارنة شاملة

لقد تأثر بعض مفكري المسلمين، كالمعتزلة، بالفكر الفلسفي اليوناني، وخصوصًا في مسألة الحسن والقبح العقليين، فجعلوا العقل حاكمًا مستقلًا في القيم، وقالوا بوجوب معرفة الحسن والقبيح عقليًا، وأوجبوا شكر المنعم قبل ورود السمع، وهو ما يفتح باب الاستقلال الأخلاقي عن الوحي، بخلاف أهل السنة والجماعة الذين جعلوا العقل تابعًا للنقل، ومستضيئًا به.

أما الفلاسفة، فقد بنوا أخلاقهم على الوسط الذهبي، واعتبروا الفضيلة هي التوسط بين رذيلتين، مثل الشجاعة بين الجبن والتهور، غير أن تصوراتهم ظلت دنيوية، مقطوعة عن الغيب، ومجردة عن العلاقة بالخالق ﷻ[١٤٨]. وقد بيّن علماء أهل السنة، أن العقل مهما بلغ لا يمكن أن يُدرك تفاصيل الحسن والقبح، وأن الوحي هو الضابط الحاكم، فالعقل يُستأنس به، لا يُحتكم إليه في مواجهة النص.

المطلب الخامس: ثمرات الأخلاق الإسلامية:

للأخلاق الإسلامية ثمرات جليلة في حياة الفرد والمجتمع، منها:

١- **رضا الله والفوز بالجنة**: كما قال ﷺ: "**أقربكم مني مجلسًا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقًا**"[١٤٩].

٢- **ثقل الميزان يوم القيامة**: "**ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن من حسن الخلق**"[١٥٠].

٣- **السكينة والطمأنينة النفسية**: فالمؤمن يحيا بسلام داخلي نتيجة طهارة القلب وصفاء السريرة.

٤- **بناء مجتمع متراحم**: تقوم العلاقات فيه على العدل والرحمة والعفو والتواضع، مما يضمن استقرار الأمة.

٥- **جاذبية دعوية**: فالأخلاق الحسنة أقوى في التأثير من الخطب والنقاشات النظرية، وهي ما دعا به النبي ﷺ الناس قبل التشريعات.

٦- **إصلاح الأسرة والمجتمع**: فبالخلق الحسن تُبنى الأسر، وتستقر المجتمعات، وتُحلّ النزاعات.

٧- **تقوية الإيمان**: لأن الأخلاق الحسنة من لوازم الإيمان، وهي دليل صلاح القلب.

٨- **إشاعة الأمن والطمأنينة**: فالخلق الحسن يمنع الاعتداء، ويردع الظلم، ويقيم المجتمع على الثقة[١٥١].

يتبيّن من مجموع ما سبق أن الأخلاق الإسلامية، كما قررها أهل السنة والجماعة، هي منظومة ربانية شاملة، تضبط السلوك الفردي والاجتماعي، وتُقيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، وبين الإنسان والناس، وبين الإنسان ونفسه. وهي تتفوق في عمقها وشمولها وغاياتها على جميع

التصورات الفلسفية والمذاهب الكلامية، لأنها مستمدة من وحي الله، مرتبطة بالإيمان، مقيدة بالشرع، غايتها رضا الله، ووسيلتها التقوى، وثمرتها الطمأنينة والنجاة في الدارين.

الخاتمة:

أولاً: النتائج:

يتضح من مجمل ما تناولته هذه الدراسة الآتي:

١. تُظهر الدراسة أن الفكر الأخلاقي مرَّ بتطور تاريخي بين الفلسفة اليونانية والفكر الاعتزالي والفكر الإسلامي، مع اختلاف واضح في منطلقات كل اتجاه في تحديد الخير والشر ومصدر القيم وغاية الفعل الإنساني.

٢. يتبيّن أن الأخلاق في الفكر اليوناني قامت على أساس عقلي محض، وجعلت السعادة الدنيوية غايةً نهائية تُنال بالفضيلة المكتسبة، دون ارتباطٍ بوحي إلهي.

٣. يثبت البحث أن المعتزلة اعتمدوا العقل معيارًا للحسن والقبح، وتأثروا بالمنهج الفلسفي العقلي، مع اختلافهم عن الفكر اليوناني في بعض الغايات والتطبيقات.

٤. تؤكد الدراسة أن المنهج الأخلاقي عند أهل السنة والجماعة تميّز بالاتزان والشمول، إذ جمع بين هداية الوحي وإرشاد العقل، وربط الأخلاق بالعبودية لله تعالى.

٥. تكشف المقارنة أن الأخلاق الإسلامية تجاوزت الأفق الدنيوي المحدود في الفكر الإغريقي، كما تجاوزت الإفراط العقلي عند المعتزلة، فأسست منظومة أخلاقية قائمة على مقاصد الشريعة ومحاسن الفطرة.

٦. تخلص الدراسة إلى أن المنهج الأخلاقي عند أهل السنة والجماعة هو الأقدر على بناء إنسان متوازن في فكره وسلوكه، لأنه يوازن بين العلم والعمل، وبين مقتضى العقل وضوابط الوحي.

٧. تؤكد النتائج أن الرؤية الأخلاقية الإسلامية تمتلك قدرة حقيقية على مواجهة التحديات القيمية المعاصرة، وتوجيه السلوك الإنساني نحو تحقيق العبودية لله تعالى والفلاح في الدنيا والآخرة.

ثانياً: التوصيات:

١. العناية بتوسيع الدراسات المقارنة بين الفلسفات الأخلاقية القديمة والفكر الإسلامي، لإبراز أصالة المنهج الإسلامي وتوازنه.

٢. إدراج مباحث "الأخلاق في الفكر الإسلامي" ضمن مناهج التعليم العالي، في أقسام الشريعة والفلسفة والفكر الإسلامي.

٣. توجيه البحوث الأكاديمية المستقبلية نحو دراسة أثر الأصول العقدية في تشكيل المنظومات الأخلاقية عند الفرق الإسلامية.

٤. الاستفادة من المفاهيم الأخلاقية القرآنية في بناء السياسات التربوية والاجتماعية المعاصرة بما يعزز القيم الإيمانية والسلوك القويم.

٥. دعم المشروعات البحثية التي تربط بين الأخلاق الإسلامية ومجالات الفلسفة التطبيقية، كالأخلاقيات الطبية والإعلامية والاقتصادية.

وبذلك تكون هذه الدراسة قد أسهمت في إيضاح الرؤية الأخلاقية الإسلامية في سياقها التاريخي والفلسفي المقارن، مبيّنةً تميّز التصور الإسلامي في الجمع بين العقل والوحي، واستقلاله عن المؤثرات الفلسفية السابقة، وثباته أمام المتغيرات الفكرية الحديثة.

هوامش البحث:

(١) (صحيح)، أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" (٢٧٣) ، وفي "التاريخ الكبير" ١٨٨/٧، وابن أبي الدنيا في "مكارم الأخلاق" (١٣) والخرائطي، في مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها (٢٧). ورد أيضاً بلفظ : «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» رواه البخاري في الأدب المفرد (٢٧٣) ، وابن سعد (١) ، والحاكم (٢) ، وأحمد (٢) ، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٤٥) .

(٢) (صحيح) رواه الترمذي في الجامع (رقم ١١٦٢)، وأحمد في المسند (٢/ ٢٥٠)، وأبو داود في السنن (رقم ٤٦٨٢)، وابن حبان في صحيحه (رقم ٤٨٥)، والحاكم في المستدرك (١/ ٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (رقم ١٢٣٠).

(٣) (صحيح) رواه الترمذي (رقم ٢٠٠٢)، وأبو داود (رقم ٤٧٩٩)، وابن حبان (رقم ٤٧٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (رقم ٥٧٢١).

(٤) انظر: عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٣٩. انظر: الجويني، عبد الملك. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ص ٢٨٥–٢٨٨.البغدادي، عبد القاهر. أصول الدين. ص ١٤٥–١٤٦.السنوسي، محمد بن يوسف. شرح أم البراهين، ص ٤٧–٤٨.

(٦) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ١٦٦.

(٧) الشهرستاني، الملل والنحل .(١/ ٤٣).

(٨) انظر: الجليند، محمد السيد. الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام. ص ١٤٣. المحمود. عبد الرحمن بن صالح .موقف ابن تيمية من الأشاعرة. ص ٣٧٦. الجليند. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي. ص ١٢٦–١٢٨.الصادق، أحمد. دراسة فلسفية في الأخلاق عند المعتزلة، ص ٤٥–٤٧.حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٨٩–٩٠.

(٩) انظر: موسى، يوسف. الفلسفة الأخلاقية الإسلامية. ص ١٢١؛ عمارة، محمد. مدرسة المعتزلة بين القديم والحديث. ص ١٣٥.

(١٠) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

(١١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة سابقا.

(١٢) انظر: مدكور، إبراهيم. في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٩-٣٨١؛ عطية، أحمد عبد الحليم. جدل الأنا والآخر: قراءة نقدية في فكر حسن حنفي، ص ٤٨-١٥٠؛ الجليند، محمد السيد. التمهيد لدراسة علم الكلام. ص ١٥٧-١٥٩؛ خشيم، علي فهمي. النزعة العقلية في تفكير المعتزلة. ص ٦؛ بنحمودة، عمار. أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث: محمد عمارة أنموذجاً. ص ١١٤.

(١٣) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب .(٣/ ١٧٩-١٨٠).

(١٤) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس (٥/ ٢١٠-٢١٢).

(١٥) إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية ص ٢٥-٣٠.

(١٦) موسى، يوسف، الفلسفة الأخلاقية الإسلامية . ص ٧-١٠.

(١٧) الجليند، محمد السيد، الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام .ص ٣٧-٣٩ .

(١٨) انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،(١/ ٣٥–٣٨)؛ بدوي، عبد الرحمن. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٥٠–٥٣.

(١٩) الميتافيزيقا: علم يبحث في أحوال الموجود بما هو موجود، ويتناول القضايا الكلية مثل: الوجود، والماهية، والعلة، والوحدة، والقدم، والواجب والممكن، ولم يرد لفظ "الميتافيزيقا" صراحةً عند فلاسفة الإسلام، إذ لم يكن مألوفًا في الترجمة العربية، لكنهم تناولوا مضمونه بدقة تحت مسميات مثل: "الفلسفة الأولى"، و"العلم الإلهي"، و"العلم الأعلى"، وعرّفوه بأنه العلم الباحث في أحوال الموجود بما هو موجود، وقضايا العلة الأولى، والجوهر، والماهية، والوجود، والعدم، والقدم، والواجب والممكن. وهو ما يظهر في نصوصهم الصريحة: ".انظر: (صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. رسل، برتراند. تاريخ الفلسفة الغربية،(١/ ١٣)؛ ابن سينا. الشفاء: الإلهيات. ص ١٠؛ الفارابي. إحصاء العلوم ص ٣٨؛ الجرجاني. التعريفات. ص ٣٠٥ .ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٥.

(٢٠) انظر: مدكور، إبراهيم. في الفلسفة اليونانية. ص ١١١–١١٧.

(٢١) انظر: بدوي، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٩٧–١٠١.

(٢٢) نشأت المعتزلة كفرقة كلامية في مدينة البصرة خلال أواخر العصر الأموي (حوالي ١٠٥هـ)، حيث أسسها واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) بعد اعتزاله مجلس الحسن البصري (ت ١١٠هـ) إثر خلاف في مسألة مرتكب الكبيرة. وفقًا للروايات التاريخية، دخل رجل على الحسن البصري في مجلسه العلمي وسأله عن حكم مرتكب الكبيرة: هل هو مؤمن أم كافر؟ قبل أن يجيب الحسن بادر واصل بن عطاء قائلًا: إنه في منزلة بين المنزلتين (لا مؤمن كامل ولا كافر مطلق)، ثم اعتزل المجلس وانتقل إلى أسطوانة أخرى في المسجد، فقال الحسن: "اعتزل عنا واصل"، ومن هنا اشتق اسم المعتزلة. وتأثرت الفرقة بالجدل مع الفرق الأخرى، مثل المرجئة والقدرية، كما تشربت أفكارًا فلسفية يونانية وافدة عبر الترجمات في العصر العباسي، مما عزز طابعها العقلاني والجدلي. انظر: الشهرستاني. الملل والنحل.(١/٤٣-٤٥)؛ نادر، ألبير نصري. فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين. ص٤٥-٦٠؛ كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٥٠-٥٥؛ الربيعي، فالح. تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم. ص٢٠-٣٠؛ عمارة، محمد. المعتزلة بين القديم والحديث.ص١٥-٢٥؛ الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. (٥/١٠٠-١١٠)؛ ابن خلدون، عبد

الرحمن. المقدمة.(٣/٢٠٠-٢١٠)؛ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ. ،(١/١٥٠-١٦٠) ؛ الأشعري، أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص١٢٠-١٣٠.

(٢٣) نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين ، ص ٤٥-٥٠.

(٢٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ٤٣–٤٤).

(٢٥) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤١.

(٢٦) انظر: جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٢٨–١٣٠.

(٢٧) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (٥/ ٧٠–٧٣؛.ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (٣/ ٣٢٧–٣٣٠).

(٢٨) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤١ ؛ الشهرستاني، الملل والنحل،(١/ ٤٤)؛ المقريزي، الخطط والآثار، (٢/ ٣٦١).

(٢٩) المايوتيكا (Socratic maieutics):منهج فلسفي جدلي يُنسب إلى سقراط، يقوم على طرح سلسلة من الأسئلة على المحاور بغرض "توليد" المعرفة الكامنة لديه، لا تلقينه إياها. يشبّه سقراط نفسه فيه بالقابلة التي تساعد غيرها على الولادة، حيث يساعد محاوريه على إخراج الحقيقة من عقولهم عبر الحوار والنقد الذاتي، دون فرض أجوبة جاهزة. يعتمد هذا الأسلوب على الحث العقلي والتحليل الذاتي كأساس للمعرفة.انظر:[انظر: بدوي، عبد الرحمن ، *موسوعة الفلسفة*، (١/٥٢٤)

(٣٠) انظر: بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة.(١/ ٥٢٣–٥٢٤)؛ إبراهيم، زكريا. مشكلة الفلسفة. ص ١١٢–١١٨؛ العفيفي، عبد الرحمن. المدخل إلى الفلسفة. ص ٩٠–٩٥؛ زيدان، جورجي. تاريخ آداب اللغة العربية. (١/ ١١٠–١١٢).

(٣١) انظر: العفيفي، عبد الرحمن. المدخل إلى الفلسفة. ص ٩٠–٩٥؛ إبراهيم، زكريا. مشكلة الفلسفة. ص ١١٢–١١٨؛ بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة.(١/ ٥٢٣–٥٢٤)؛ زيدان، جورجي. تاريخ آداب اللغة العربية.(٢/ ١١٠–١١٢).

(٣٢) انظر: أفلاطون، الدفاع عن سقراط (Apology)، ص ٣٤–٤١؛ أفلاطون، مينون (Meno)، ص ٧٧–٨٣؛ بدوي، عبد الرحمن. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١١٥–١١٨؛ العطار، محمد فتحي. الفلسفة اليونانية: من الطبيعيين إلى أفلاطون. ص ١٥٠–١٥٣؛ أبو ريدة، محمد عبد الهادي. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٠١–١٠٦؛ عبده، فتحي. مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية، ص ٦١–٦٥؛ أبو ريان، مصطفى. الفلسفة اليونانية من منظور إسلامي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص ٧٠–٧٣؛ بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة، ص ٥٢٤–٥٢٦.

(٣٣) انظر: أبو ريدة، محمد عبد الهادي. تاريخ الفلسفة اليونانية. ، ص ١٤١–١٤٦؛ أبو ريان، مصطفى. الفلسفة اليونانية من منظور إسلامي، ص ٨٠–٨٥؛ العطار، محمد فتحي. الفلسفة اليونانية ص ١٦٠–١٦٥؛ إبراهيم، زكريا. مشكلة الخير والشر. ص ٩٥–٩٨؛ بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة.(١ص ٥٣٢–٥٣٤).

(٣٤) انظر: حلمي، مصطفى .الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٥١–٥٥؛ محمد، موسى يوسف. مباحث في فلسفة الأخلاق، ص ٧٣–٧٦؛ مجموعة مؤلفين. الفلسفة الأخلاقية. ص ٩٨–١٠٤؛ العفيفي، عبد الرحمن . المدخل إلى الفلسفة. ص ١١٢–١١٥.

(٣٥) انظر: الصغير، نصر الدين. الغاية الأخلاقية بين فلسفة اليونان والعصر الوسيط ص ٥٣–٦٠؛ مجموعة مؤلفين. الفلسفة الأخلاقية، ص ٩٥–١٠٠ ؛ محمد، موسى يوسف. مباحث في فلسفة الأخلاق. ص ٧٨–٨١؛

منصور، يوسف كمال. الأخلاق بين الدين والفلسفة. ص ١٠٢–١٠٦؛ حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٥٩–٦٤.

(٣٦) الرُّواقية مذهب فلسفي نشأ في اليونان على يد زينون الكيتيومي (ت ٢٦٤ق.م)، يقوم على مبدأ أن الفضيلة هي الخير الأوحد، وأن السعادة لا تُنال إلا بالعيش وفقًا للعقل والطبيعة، متحررًا من الانفعالات. اهتمت الرواقية بالأخلاق أكثر من الميتافيزيقا، واعتبرت العالم محكومًا بقانون عقلي كلي (اللوغوس)، ودعت إلى التسليم به، مما أضفى على مذهبها طابعًا قدريًا. وقد انتقلت الرواقية إلى روما، حيث تطورت على يد فلاسفة كالرواقي الجديد سينيكا (ت ٦٥م) والإمبراطور ماركوس أوريليوس (ت ١٨٠م). انظر: [ناصيف، فؤاد. معجم الفلاسفة. ص٣٢٥.بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة.(٤١٣/١–٤١٥). كوبر، جون م. الفلسفة الرواقية: نصوص مختارة، ص١٥–٢٠.زرادشت، كمال. "الرواقية بين الفلسفة والقدر". مجلة الفكر الفلسفي المعاصر، عدد ٦ (٢٠١٢) ص٨٩–٩٢].

(٣٧) انظر: حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص ٧٧–٨٣؛ محمد، موسى يوسف. مباحث في فلسفة الأخلاق. ص ٨٣–٨٩؛ مؤلفون، مجموعة. الفلسفة الأخلاقية. ص ١٠٩–١١٤؛ الصغير، نصر الدين. الغاية الأخلاقية بين فلسفة اليونان والعصر الوسيط، ص ٦٦–٧١؛ كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١١٣–١٢٩؛ مدكور، إبراهيم. في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه. ص ٧٧–٨٥؛ مدكور، إبراهيم. الأخلاق عند الغزالي وابن مسكويه. ص ٥١–٥٩.

(٣٨) انظر: كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٠–١٣٥؛ مجموعة مؤلفين. الفلسفة الأخلاقية. ص ١١٥–١٢١؛ مدكور، إبراهيم. الأخلاق عند الغزالي وابن مسكويه، ص ٦١–٦٥؛ حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٨٤–٩٠؛ محمد، موسى يوسف. مباحث في فلسفة الأخلاق. ص ٩١–٩٦؛ الصغير، نصر الدين. الغاية الأخلاقية. ص ٧٢–٧٩.

(٣٩) حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص ٤٠.

(٤٠) مدكور، إبراهيم. الأخلاق عند اليونان، ص ١١٤–١١٦.

(٤١) عبد الرحمن، عايدة. المسؤولية الخلقية والجزاء عليها، ص ٦٦.

(٤٢) صالح، عبد المجيد. قضية الفعل الإنساني عند المعتزلة، ص ٤٢–٤٣.

(٤٣) انظر: الشهرستاني، عبد الكريم. الملل والنحل، ص ٤٣.

(٤٤) انظر: المعتق، عواد بن عبد الله. المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص ١٥.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٤٦) انظر: القاضي، عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. ص ١٦٧–٧٤٢؛ عمارة، محمد. رسائل العدل والتوحيد. ص ١٨–٤٠؛ أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص ٩٣–١٠٥؛ الضويحي، علي بن سعد. آراء المعتزلة الأصولية.ص ٢٣–٤٥؛ العقل، ناصر بن عبد الكريم. شرح العقيدة الطحاوية. ص ٣١–٥٠؛ القفاري، ناصر بن عبد الله. أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ص ١٦٧–١٧٧.

(٤٧) انظر: عبد الجبار، القاضي. شرح الأصول الخمسة. ص ١٧٢–١٨٨.

(٤٨) هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، ولد في الري، شيخ المعتزلة في عصره، ولي القضاء وعُرف بقاضي القضاة، كان مدافعًا عن مذهبه الاعتزالي، ألَّف الكثير من الكتب، أهمها: شرح الأصول الخمسة، كتاب التوحيد

والعدل، ودلائل النبوة، توفي وعمره ٩٠ سـنة في الري، عام ٤١٤هـ، انظر: طبقات المعتزلة، الطبقة الحادية عشـرة، أحمد بن يحيى المرتضى، (ص١١٢).

(٤٩) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٣–٢٧٥.

(٥٠) عبد الجبار، القاضي. شرح الأصول الخمسة (ص ١٢٨).

(٥١) انظر: الأشـعري، مقالات الإسـلاميين، ص ٢٩٠؛ مطهري، العدل الإلهي، ص ٤١–٤٣؛ مارتن، المدافعون عن العقل في الإسلام، ص ٣٤–٣٨؛ وينتر، دليل كامبريدج إلى علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي، ص ١٧٥.

(٥٢) انظر: الجليند، قضـية الألوهية بين الدين والفلسـفة، ص ٧٥؛ الجليند، قضـية الخير والشـر في الفكر الإسـلامي، ص ١٢٦–١٢٨؛ الجليند، التمهيد لدراسـة علم الكلام، ص ٩٩–١٢٠؛ حلمي، الأخلاق بين الفلاسـفة وعلماء الإسـلام، ص ٨٨–٩١؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(٨/ ١٦٤)؛ الأشـعري، الإبانة عن أصـول الديانة، ص ٤٣–٤٤.

(٥٣) انظر: القاضـي عبد الجبار، شـرح الأصـول الخمسـة، ص ٢٧٣–٢٩٥؛ الجليند، قضـية الخير والشـر، ص ١٢٦–١٢٨؛ الغزالي، المنقذ من الضـلال، ص ٤٣–٤٧؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(٨/ ١٦٤)؛ حلمي، الأخلاق ، ص ٨٨–٩١؛ الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١١٥–١٢٣.

(٥٤) انظر: الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٨٣–٨٥.

(٥٥) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٧-٧٠.

(٥٦)انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،(١/ ١١٢)؛ المرجع نفسه،(٢/ ٨٣).

(٥٧) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ،(١/ ١١٨).

(٥٨) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (١٢٠/١).

(٥٩) الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٤٦–٤٧.

(٦٠) انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٤١.

(٦١) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٦٢؛ المرجع نفسه، ص ٧٤.

(٦٢) انظر: ابن القيم، الصواعق المرسلة،(١/ ٢٩٦)؛ شفاء العليل، ص ٢١٠–٢١٢؛ مدارج السالكين،(١/ ٣٤٣)؛ إعلام الموقعين،(٣/ ١٢).

(٦٣) انظر: الكناني، الحيدة، ص ٦٦.

(٦٤) نفسه، ص ٦٦–٦٩.

(٦٥) انظر: عبد الله بن أحمد، السنة، ص ٥٠.

(٦٦) انظر: الدارمي، الرد على بشر المريسي،(١/ ١٣٤–١٣٧).

(٦٧) انظر: البيهقي، الاعتقاد، ص ٩٦.

(٦٨) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،(١/ ٦٣).

(٦٩) انظر: ابن القيم، الصواعق المرسلة،(٢/ ٤١٠).

(٧٠) انظر: الآلوسي، روح المعاني،(٢/ ٥٠).

(٧١) انظر: العبد اللطيف، انحراف المعتزلة، ص ١١٥–١٢٠.

(٧٢) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٣–٢٧٤.

(٧٣) انظر: القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٣–٢٩٥؛ الجليند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص ١٢٦–١٢٨؛ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٤٣–٤٧؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(٨/ ١٦٤)؛ حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص ٨٨–٩١؛ الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١١٥–١٢٣.

(٧٤) انظر: عبد الجبار، ص ٢٧٣–٢٩٥؛ الطوفي، درء القول القبيح في التحسين والتقبيح، ص ٤٥–٥٥؛ الغزالي، المستصفى،(١/ ٦٤–٧٠)؛ الأشعري، الإبانة، ص ٤٣–٤٤؛ ابن تيمية،مجموع الفتاوى،(٨/ ١٦٤)؛ أفلاطون،(مهورية أفلاطون، ص ٢٢٠–٢٣٠؛ عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ١١٢–١٢٠؛ الجليند، محمد السيد، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص ١٢٦–١٢٨؛ حلمي، مصطفى، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص ٨٨–٩١؛ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص ١١٥–١٢٣.

(٧٥) انظر: القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل،(٥/ ١١٣–١٣٠)؛ الغزالي، (٣/ ٢٩–٣٣)؛ ابن تيمية. مجموع الفتاوى،(٨/ ١٦٤)؛ الجليند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص ١٢٦–١٢٨؛ حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص ٨٨–٩١؛ الجابري. تكوين العقل العربي، ص ١١٥–١٢٣؛ الصغير، الغاية الأخلاقية بين فلسفة اليونان والعصر الوسيط، ص ٧٢–٧٩.

(٧٦) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. ص ٤٣–٨٩، ١٠١–١١٣؛ الجابري. تكوين العقل العربي. ص ١٢٧–١٤٠؛ الجابري، نقد العقل العربي. ص ٢٠٠–٢٢٠؛ أركون، محمد. نقد العقل الإسلامي ص ٨٠–١٠٠؛ فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥–٦٥؛ السبحاني، جعفر. رسائل ومقالات.(٥. ص ١٥٠–٢٠٠؛ عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. ص ٢٦٣–٣٢٠؛ الجوزو، محمد علي. مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة. ص ١٠٠–١٥٠؛ الجويني. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٥–٢٠.

(٧٧) انظر: فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٤٥–٦٥؛ عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. ص ٢٦٣–٣٢٠؛ الجابري. تكوين العقل العربي. ص ١٢٧–١٤٠؛ أركون، محمد. نقد العقل الإسلامي. ص ٨٠–١٠٠؛ الشهرستاني، الملل والنحل. ص ٧٥–٧٧.

(٧٨) انظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل. ١١: ١٠٠–٢٥٠. شرح الأصول الخمسة. ١٥٠–٣٠٠.الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ٥٠–١٥٠.الغزالي .تهافت الفلاسفة. ٢٠–١٢٠.الشهرستاني. الملل والنحل. ٤٠–١٠٠.الجابري. تكوين العقل العربي، ١٢٠–١٨٠.فخري.تاريخ الفلسفة الإسلامية.٥٠–٩٠.الطويل، هويدا فؤاد. مقتضيات العدل الإلهي عند المعتزلة والأشاعرة.، ٢٠١٨، ٧٠–١٢٠.

(٧٩) انظر: الأشعري. الإبانة عن أصول الديانة. ، ص ٥٠–١٥٠؛ الغزالي. المنقذ من الضلال. ص ٢٠–٨٠؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى.(٨/ ١٠٠–٢٠٠)؛ الشهرستاني، الملل والنحل. ص ٤٠–١٠٠؛ الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص ٣٠–١٢٠؛ الجابري، نقد العقل العربي. ص ١٥٠–٢٢٠؛ فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٦٠–١١٠؛ الطويل، هويدا فؤاد. مقتضيات العدل الإلهي عند المعتزلة والأشاعرة.، ص ٨٠–١٤٠؛ البغدادي..

(٨٠) انظر: موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية. ص ٥٠–١٥٠. تاريخ الأخلاق. ، ص ٦٧–١٦٥؛ النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ص ١٠٠–٢٠٠؛ أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.، ص ٨٠–١٥٠؛ كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٨٣–٢٥٠؛ الطويل، توفيق. الفلسفة

الخلقية نشأتها وتطورها. ص ١٠٠–٢٠٠؛ فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ١٩٨٢، ص ٤٠–٩٠؛ الجابري، تكوين العقل العربي. ص ١٢٠–١٨٠.

(٨١) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٥٠–٢٢٠؛ النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ص ٨٠–١٦٠؛ أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص ٥٠–١٢٠؛ الطويل. الفلسفة الخلقية . ص ٩٠–١٨٠؛ أبو الفتوح، محمد. الفلسفة الأخلاقية عند اليونان والمسلمين. ص ٤٠–١١٠؛ الفاروقي، توحيد العلم والأخلاق في الإسلام، ص ٧٠–١٤٠؛ بدران، أحمد. الفكر الأخلاقي في الإسلام، ص ٦٠–١٣٠؛ عمر، أحمد مختار. ص ١٠٠–١٧٠.

(٨٢) انظر: ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل.(١/ ١١٢)؛(٢/ ٨٣–٩٥)؛الجليند. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي. ص ١٢٦–١٣٢؛فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٤٥–٦٥؛الشهرستاني. الملل والنحل. ص ٧٥–٧٧؛عبد الجبار، القاضي. شرح الأصول الخمسة. ص ٢٦٣–٢٩٥؛النشار.نشأة الفكر. ص ٨٠–١٦٠؛الطويل. الفلسفة الخلقية. ص ٩٠–١٨٠؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى.(٨/ ١٠٠–٢٠٠).

(٨٣) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٥٠–١٦٥.

(٨٤) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٠–١٩٠.

(٨٥) أرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ٣٠–٥٠.

(٨٦) عبد الجبار، القاضي. شرح الأصول الخمسة. ص ٢٦٣–٣٢٠.

(٨٧) الجليند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي. ص ١٢٦–١٢٨؛ النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ص ١٠٠–١٥٠.

(٨٨) ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل.(١/ ٣٤–٤٠).

(٨٩) الجابري، نقد العقل العربي، ص ١٥٠–١٨٠؛ فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٦٠–١١٠.

(٩٠) انظر: بدوي، عبد الرحمن. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢٠–١٢٥.

(٩١) الغزالي. المستصفى في علم الأصول،(١/ ٦٤–٧٠)؛ ابن تيمية، درء التعارض.(١/ ١٥٥–١٦٠).

(٩٢) ابن تيمية، درء التعارض،(٢/ ٣٠٠–٣٠٥). أفلاطون. الجمهورية. ص ١٤٧–١٦٥؛ أرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس. ص ٨٩–٩٤.

(٩٣) انظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،(٦/ ١٢٨–١٣٥)؛ الطبري. جامع البيان في تأويل آي القرآن.(١١/ ٣٠٠–٣٠٥).

(٩٤) انظر: الغزالي، المستصفى، ص ٦٨؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،(٢/ ٣٠٠–٣٠٥).

(٩٥) انظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. ص ٣١٣–٣٢٠.

(٩٦) انظر: بدوي، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢٢–١٢٤.

(٩٧) انظر: بدوي، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٩٧–١٠١.

(٩٨) انظر: عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٣–٢٩٥.

(٩٩) انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول.(١/ ٦٤–٧٠).

(١٠٠) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل.(١/ ١٢–٢٢).

(١٠١) انظر: الجابري. تكوين العقل العربي. ص ١١٥–١٢٣؛ الجليند. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي. القاهرة: ص ١٢٦–١٢٨؛ حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٨٤–٩٠..

(١٠٢) انظر: أرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ٧٦–٨٠.

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(١٠٤) انظر: الجليند. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي. ص ١٢٦–١٢٨.

(١٠٥) انظر: حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٨٤–٩٠.

(١٠٦) انظر: عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. . ص ٢٧٣–٢٩٥.

(١٠٧) المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(١٠٨) انظر: الجابري. تكوين العقل العربي. ص ١١٥–١٢٣.

(١٠٩) انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول.(١/ ٦٤–٧٠).

(١١٠) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١: ٤٥-٦٠.

(١١١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٤.

(١١٢) بن حجبة، عبد الحليم. القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي، جامعة الجزائر، ص ١٢–١٥.

(١١٣) بدوي، عبد الرحمن. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٩٧–١٠١.

(١١٤) البخاري. كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، حديث رقم: ١.

(١١٥) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد. ص ٨٧–٩١.

(١١٦) انظر: ابن تيمية، درء التعارض .ص ١٢٠–١٢٥.

(١١٧) انظر: حبنكة. ص ٤٧–٥١.

(١١٨) انظر: يالجن، مقداد .علم الأخلاق الإسلامية. ص ٣٤–٣٩.

(١١٩) انظر: حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء ، ص ٩٥–١٠٠.

(١٢٠) انظر: الجليند. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص ١٢٨–١٣٢.

(١٢١) انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،(٢/ ١٩٨–٢٠٥).

(١٢٢) الترمذي، السنن، كتاب الرضاع، حديث رقم: ١١٦٢.

(١٢٣) الإمام أحمد، المسند، حديث رقم: ٢١٣٩٩.

(١٢٤) انظر: ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٥٥–٦٠.

(١٢٥) انظر: الجابري، تكوين العقل العربي. ص ١١٥–١٢٣

(١٢٦) انظر: الجليند. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي. ص ١٢٦–١٢٨؛ الصادق، أحمد. دراسة فلسفية في الأخلاق عند المعتزلة. رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥، ص ٤٥–٦٠؛ حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص ٨٨–٩١.

(١٢٧) انظر: الغاية الأخلاقية بين فلسفة اليونان والعصر الوسيط. جامعة الأمير عبد القادر، قسم الفلسفة، ص ٥٥–٥٨.

(١٢٨) انظر: بن حجبة، عبد الحليم. القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي. ص ١٢–١٥؛ بدوي، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٩٧–١٠١.

(١٢٩) انظر: عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٣–٢٩٥؛ الجابري، تكوين العقل العربي. ص ١١٥–١٢٣.

(١٣٠) انظر: أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ٢٠-٣٠.

(١٣١) انظر: السحمراني، أسعد، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ص ٨٨-٩٠.

(١٣٢) انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠-٧٥.

(١٣٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،(١/ ١٦٥-١٧٠).

(١٣٤) انظر: السحمراني. الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة. ص ٩٥-١٠٠.

(١٣٥) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٣٥-١٤٥.

(١٣٦) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،(١/ ١٧٥-١٨٠).

(١٣٧) انظر: العمرو، الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية، ص ٢٣٤-٢٤٠.

(١٣٨) انظر: العمرو، ص ٢٦٩-٢٧٥.

(١٣٩) انظر: السحمراني. الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ص ٩٩-١٠٦.

(١٤٠) الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الجامع، الحديث رقم ١٣٠.

(١٤١) أحمد، رقم الحديث ٨٩٥٢

(١٤٢) الترمذي، رقم الحديث ٢٠٠٣

(١٤٣) الترمذي، رقم الحديث ١١٦٢

(١٤٤)البخاري: (رقم الحديث ١٣)

(١٤٥) انظر: حبنكة. الأخلاق الإسلامية وأسسها. ص ٥٩–٦٢؛ ابن تيمية. مجموع الفتاوى.(١٠/ ٤٠–٤٥؛ الأخلاق في الفكر الإسلامي. الجامعة الإسلامية، ص ٧١–٧٥.

(١٤٦) البخاري، رقم الحديث ١.

(١٤٧) انظر: المجمل في تاريخ علم الأخلاق. جامعة الإمام، ص ١١٢–١١٥؛ القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي. جامعة الجزائر، ص ١٤–١٥؛ السحمراني. الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ص ٩٨–١٠١.

(١٤٨) انظر: بدوي. تاريخ الفلسفة اليونانية.ص ٩٧–١٠١؛ ابن رشد. تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو. ص ١٤–١٩؛ عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. ص ٢٧٣–٢٩٥؛ الجابري، تكوين العقل العربي. ص ١١٥–١٢٣؛ الصادق، أحمد. دراسة فلسفية في الأخلاق عند المعتزلة. ص ٤٥–٦٠؛ حلمي، مصطفى. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام. ص ٨٩–٩١.

(١٤٩) الترمذي، رقم الحديث ٢٠١٨

(١٥٠)الترمذي، رقم الحديث ٢٠٠٣.

(١٥١) انظر: حبنكة. الأخلاق الإسلامية وأسسها. ص ٢٤٣–٢٥٥؛ الغزالي، إحياء علوم الدين.(٤/ ١١٤–١١٥)؛ ابن القيم، الفوائد. ص ٢٣٦–٢٣٨؛ موسوعة الأخلاق الإسلامية. ص ١٨–٢٠؛ الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص ٧١–٧٥؛ المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ص ١١٢–١١٥.

المراجع:

١. أبو الفتوح، محمد(1990) .، *الفلسفة الأخلاقية عند اليونان والمسلمين*، القاهرة، مكتبة الآداب.
٢. أبو ريان، محمد علي(1980) .، *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*، بيروت، دار الكتاب العربي.
٣. أبو ريدة، محمد عبد الهادي(1957) .، *تاريخ الفلسفة اليونانية* ، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
٤. أبو زهرة، محمد. (د.ت)، *تاريخ المذاهب الإسلامية* ، القاهرة، دار الفكر العربي.
٥. أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد(2001) .، *مسند الإمام أحمد*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٦. أرسطو(1959) .، *الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار المعارف.
٧. أفلاطون(1992) .، *الجمهورية* ، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب.
٨. إبراهيم، زكريا(1965) .، *المشكلة الخلقية* ، القاهرة، دار المعارف.
٩. إبراهيم، زكريا(1997) .، *مشكلة الفلسفة* ، القاهرة، مكتبة مصر.
١٠. إبراهيم، زكريا(1997) .، *مشكلة الخير والشر* ، القاهرة، مكتبة مصر.
١١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد(1981) .، *المقدمة* ، بيروت، دار الفكر.
١٢. ابن القيم، محمد بن أبي بكر(1991) .، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، بيروت، دار الجيل.
١٣. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (د.ت)، *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة* ، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة.
١٤. ابن القيم، محمد بن أبي بكر(1973) .، *مدارج السالكين*، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي.
١٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر(1991) .، *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل*، بيروت، دار الفكر.
١٦. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د.ت)، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
١٧. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم(1995) .، *مجموع الفتاوى*، جمع عبد الرحمن بن قاسم، الرياض، مجمع الملك فهد.
١٨. ابن خلكان، أحمد بن محمد(1977) .، *وفيات الأعيان*، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.
١٩. ابن منظور، محمد بن مكرم(1990) .، *لسان العرب* ، بيروت، دار صادر.
٢٠. ابن مسكويه، أحمد بن محمد. (د.ت)، *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢١. الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن(1977) .، *الإبانة عن أصول الديانة* ، تحقيق فؤاد سزكين، بيروت، دار الجيل.
٢٢. الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن(1980) .، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تحقيق هيلموت ريتر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٢٣. الألباني، محمد ناصر الدين. (د.ت)، *صحيح الجامع*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٤. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر(1994) .، *الفرق بين الفرق*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٥. البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت)، *الأدب المفرد*، (د.م)، (د.ن).

٢٦. البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت)، *التاريخ الكبير*، (د.م)، (د.ن).

٢٧. البخاري، محمد بن إسماعيل(2001) .، *صحيح البخاري*، بيروت، دار طوق النجاة.

٢٨. الترمذي، محمد بن عيسى. (د.ت)، *السنن*، (د.م)، (د.ن).

٢٩. الجابري، محمد عابد(1986) .، *تكوين العقل العربي*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٣٠. الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان(1964) .، *رسائل الجاحظ*، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي.

٣١. الجليند، محمد السيد. (د.ت)، *التمهيد لدراسة علم الكلام*، القاهرة، الدار المصرية السعودية.

٣٢. الجليند، محمد السيد(1980) .، *الفلسفة الخلقية في الإسلام*، القاهرة، مكتبة وهبة.

٣٣. الجليند، محمد السيد(2020) .، *قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي*، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣٤. الجوزو، محمد علي(2000) .، *مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة*، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٥. الجويني، عبد الملك بن عبد الله(2003) .، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

٣٦. الخرائطي، محمد بن جعفر. (د.ت)، *مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها*، (د.م)، (د.ن).

٣٧. الربيعي، فالح(2001) .، *تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم*، القاهرة، الدار الثقافية للنشر والتوزيع.

٣٨. الزبيدي، محمد مرتضى(1994) .، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت، دار الفكر.

٣٩. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر(2000) .، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية.

٤٠. السحمراني، أسعد(2015) .، *الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة*، بيروت، دار النفائس.

٤١. السبحاني، جعفر(2000) .، *رسائل ومقالات*، قم، مؤسسة الإمام الصادق.

٤٢. الشافعي، حسن محمود عبد اللطيف(1991) .، *المدخل إلى دراسة علم الكلام*، القاهرة، مكتبة وهبة.

٤٣. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم(1992) .، *الملل والنحل*، بيروت، دار المعرفة.

٤٤. الطبري، محمد بن جرير(1967) .، *تاريخ الرسل والملوك*، بيروت، دار التراث.

٤٥. الطبري، محمد بن جرير(2001) .، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، بيروت، دار المعرفة.

٤٦. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي(2005) .، *درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح*، تحقيق أيمن شحادة، بيروت، المعهد الألماني للدراسات الشرقية.

٤٧. الطويل، توفيق(1967) .، *الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها*، القاهرة، دار النهضة.

٤٨. الطويل، هويدا فؤاد(2018) .، *مقتضيات العدل الإلهي عند المعتزلة والأشاعرة*، القاهرة، دار النهضة العربية.

٤٩. العمرو، عبد الله بن محمد. (د.ت)، *الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية*، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٥٠. العطار، محمد فتحي(2005) .، *الفلسفة اليونانية: من الطبيعيين إلى أفلاطون*، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية.
٥١. العطار، مريم(2010) .، *الأخلاق الإسلامية: نظرية الأمر الإلهي في الفكر العربي الإسلامي*، لندن، روتليدج.
٥٢. العفيفي، عبد الرحمن(1992) .، *المدخل إلى الفلسفة*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
٥٣. عمارة، محمد(1971) .، *رسائل العدل والتوحيد*، القاهرة، دار الهلال.
٥٤. عمارة، محمد(1979) .، *المعتزلة بين القديم والحديث*، القاهرة، دار الشروق.
٥٥. عمر، أحمد مختار(1970) .، *تاريخ الفكر الأخلاقي*، القاهرة، دار الفكر العربي.
٥٦. فخري، ماجد(1982) .، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
٥٧. قاشا، سهيل(2005) .، *المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحر*، دمشق، دار المدى.
٥٨. كرم، يوسف(1985) .، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، بيروت، دار القلم.
٥٩. كوبر، جون م(1990) .، *الفلسفة الرواقية: نصوص مختارة*، ترجمة وتقديم فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٦٠. مدكور، إبراهيم(1980) .، *الأخلاق عند الغزالي وابن مسكويه*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٦١. مدكور، إبراهيم(1961) .، *الأخلاق عند اليونان*، القاهرة، دار المعارف.
٦٢. مدكور، إبراهيم(1983) .، *في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق*، القاهرة، دار المعارف.
٦٣. محمد، موسى يوسف(2017) .، *مباحث في فلسفة الأخلاق*، القاهرة، مؤسسة هنداوي.
٦٤. محمد، موسى يوسف(2018) .، *فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية*، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٦٥. منصور، يوسف كمال(2005) .، *الأخلاق بين الدين والفلسفة*، القاهرة، دار الثقافة.
٦٦. موسى، يوسف(1949) .، *الفلسفة الأخلاقية الإسلامية*، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٦٧. موسوعة الأخلاق الإسلامية(2020) .، *موسوعة الأخلاق الإسلامية*، (د.م)، الدرر السنية.
٦٨. نادر، ألبير نصري(1956) .، *فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين*، بيروت، دار المشرق.
٦٩. النشار، علي سامي(1977) .، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، القاهرة، دار الكتب المصرية.
٧٠. ناصيف، فؤاد(1980) .، *معجم الفلاسفة*، بيروت، دار الطليعة.
٧١. يالجن، مقداد محمد علي(2003) .، *علم الأخلاق الإسلامية*، الرياض، دار عالم الكتب.
٧٢. زرادشت، كمال(2012) .، *الرواقية بين الفلسفة والقدر*، مجلة الفكر الفلسفي المعاصر، العدد السادس، (د.ط).
٧٣. زيدان، جورجي(2001) .، *تاريخ آداب اللغة العربية*، بيروت، دار الهلال.

References in Arabic:

1. **Abu al-Futuh, Muhammad.** (1990). *Al-Falsafah al-Akhlaqiyyah 'inda al-Yunan wa al-Muslimin*. Cairo: Maktabat al-Adab.

2. **Abu Rayan, Muhammad 'Ali.** (1980). *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
3. **Abu Raydah, Muhammad 'Abd al-Hadi.** (1957). *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyyah*. Cairo: Maktabat al-Anglo al-Misriyyah.
4. **Abu Zahrah, Muhammad.** (d.t.). *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
5. **Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad.** (2001). *Musnad al-Imam Ahmad*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
6. **Aristotle.** (1959). *Al-Akhlaq ila Niqomakhus* (trans. Ahmad Lutfi al-Sayyid). Cairo: Dar al-Ma'arif.
7. **Plato.** (1992). *Al-Jumhuriyyah* (trans. Fu'ad Zakariyya). Cairo: Al-Hay'ah al-'Ammah lil-Kitab.
8. **Ibrahim, Zakariyya.** (1965). *Al-Mushkilah al-Khuluqiyyah*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
9. **Ibrahim, Zakariyya.** (1997). *Mushkilat al-Falsafah*. Cairo: Maktabat Misr.
10. **Ibrahim, Zakariyya.** (1997). *Mushkilat al-Khayr wa al-Sharr*. Cairo: Maktabat Misr.
11. **Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad.** (1981). *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
12. **Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr.** (1991). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Jil.
13. **Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr.** (d.t.). *Al-Sawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'attilah* (ed. 'Ali ibn Muhammad al-Dakhil Allah). Riyadh: Dar al-'Asimah.
14. **Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr.** (1973). *Madarij al-Salikin* (ed. Muhammad Hamid al-Fiqi). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
15. **Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr.** (1991). *Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar*. Beirut: Dar al-Fikr.
16. **Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim.** (d.t.). *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql* (ed. Muhammad Rashad Salim). Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah.
17. **Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim.** (1995). *Majmu' al-Fatawa* (comp. 'Abd al-Rahman ibn Qasim). Riyadh: Majma' al-Malik Fahd.
18. **Ibn Khallikan, Ahmad ibn Muhammad.** (1977). *Wafayat al-A'yan* (ed. Ihsan 'Abbas). Beirut: Dar al-Thaqafah.
19. **Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram.** (1990). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir.

20. **Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Muhammad.** (d.t.). *Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
21. **Al-Ash'ari, 'Ali ibn Isma'il Abu al-Hasan.** (1977). *Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah* (ed. Fu'ad Sezgin). Beirut: Dar al-Jil.
22. **Al-Ash'ari, 'Ali ibn Isma'il Abu al-Hasan.** (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin* (ed. Hellmut Ritter). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
23. **Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din.** (d.t.). *Sahih al-Jami'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
24. **Al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir ibn Tahir.** (1994). *Al-Farq bayna al-Firaq* (ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
25. **Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il.** (d.t.). *Al-Adab al-Mufrad*. n.p.: n.p.
26. **Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il.** (d.t.). *Al-Tarikh al-Kabir*. n.p.: n.p.
27. **Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il.** (2001). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Tawq al-Najah.
28. **Al-Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isa.** (d.t.). *Al-Sunan*. n.p.: n.p.
29. **Al-Jabiri, Muhammad 'Abid.** (1986). *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
30. **Al-Jahiz, 'Amr ibn Bahr Abu 'Uthman.** (1964). *Rasa'il al-Jahiz* (ed. 'Abd al-Salam Muhammad Harun). Cairo: Maktabat al-Khanji.
31. **Al-Jalind, Muhammad al-Sayyid.** (d.t.). *Al-Tamhid li-Dirasat 'Ilm al-Kalam*. Cairo: Al-Dar al-Misriyyah al-Su'udiyyah.
32. **Al-Jalind, Muhammad al-Sayyid.** (1980). *Al-Falsafah al-Khuluqiyyah fi al-Islam*. Cairo: Maktabat Wahbah.
33. **Al-Jalind, Muhammad al-Sayyid.** (2020). *Qadiyyat al-Khayr wa al-Sharr fi al-Fikr al-Islami*. Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah lil-Turath.
34. **Al-Jawzu, Muhammad 'Ali.** (2000). *Mafhum al-'Aql wa al-Qalb fi al-Qur'an wa al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
35. **Al-Juwayni, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah.** (2003). *Al-Irshad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad* (ed. Ahmad 'Abd al-Rahim al-Sayih). Cairo: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
36. **Al-Khara'iti, Muhammad ibn Ja'far.** (d.t.). *Makarim al-Akhlaq wa Ma'aliha wa Mahmud Tara'iqiha*. n.p.: n.p.
37. **Al-Rabi'i, Falih.** (2001). *Tarikh al-Mu'tazilah: Fikruhum wa 'Aqa'iduhum*. Cairo: Al-Dar al-Thaqafiyyah lil-Nashr wa al-Tawzi'.

38. **Al-Zabidi, Muhammad Murtada.** (1994). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr.
39. **Al-Sa'di, 'Abd al-Rahman ibn Nasir.** (2000). *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*. Riyadh: Wizarat al-Shu'un al-Islamiyyah.
40. **Al-Sahmarani, As'ad.** (2015). *Al-Akhlaq fi al-Islam wa al-Falsafah al-Qadimah*. Beirut: Dar al-Nafa'is.
41. **Al-Subhani, Ja'far.** (2000). *Rasa'il wa Maqalat*. Qom: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq.
42. **Al-Shafi'i, Hasan Mahmud 'Abd al-Latif.** (1991). *Al-Madkhal ila Dirasat 'Ilm al-Kalam*. Cairo: Maktabat Wahbah.
43. **Al-Shahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim.** (1992). *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
44. **Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir.** (1967). *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Turath.
45. **Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir.** (2001). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
46. **Al-Tufi, Najm al-Din Sulayman ibn 'Abd al-Qawi.** (2005). *Dar' al-Qawl al-Qabih bi al-Tahsin wa al-Taqbih* (ed. Ayman Shahadah). Beirut: Al-Ma'had al-Almani lil-Dirasat al-Sharqiyyah.
47. **Al-Tawil, Tawfiq.** (1967). *Al-Falsafah al-Khuluqiyyah: Nash'atuha wa Tatawwuruha*. Cairo: Dar al-Nahdah.
48. **Al-Tawil, Huwayda Fu'ad.** (2018). *Muqtadayat al-'Adl al-Ilahi 'inda al-Mu'tazilah wa al-Asha'irah*. Cairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah.
49. **Al-'Amru, 'Abd Allah ibn Muhammad.** (d.t.). *Al-Akhlaq bayna al-Madrasatayn al-Salafiyyah wa al-Falsafiyyah*. Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah.
50. **Al-'Attar, Muhammad Fathi.** (2005). *Al-Falsafah al-Yunaniyyah: Min al-Tabi'iyyin ila Aflatun*. Cairo: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyyah.
51. **Al-'Attar, Maryam.** (2010). *Al-Akhlaq al-Islamiyyah: Nazariyyat al-Amr al-Ilahi fi al-Fikr al-'Arabi al-Islami*. London: Routledge.
52. **Al-'Afifi, 'Abd al-Rahman.** (1992). *Al-Madkhal ila al-Falsafah*. Cairo: Maktabat al-Anglo al-Misriyyah.
53. **'Imarah, Muhammad.** (1971). *Rasa'il al-'Adl wa al-Tawhid*. Cairo: Dar al-Hilal.
54. **'Imarah, Muhammad.** (1979). *Al-Mu'tazilah bayna al-Qadim wa al-Hadith*. Cairo: Dar al-Shuruq.

55. **'Umar, Ahmad Mukhtar.** (1970). *Tarikh al-Fikr al-Akhlaqi*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
56. **Fakhri, Majid.** (1982). *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
57. **Qasha, Suhayl.** (2005). *Al-Mu'tazilah: Thawrat al-Fikr al-Islami al-Hurr*. Damascus: Dar al-Mada.
58. **Karam, Yusuf.** (1985). *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyyah*. Beirut: Dar al-Qalam.
59. **Cooper, John M.** (1990). *Al-Falsafah al-Riwaqiyyah: Nusus Mukhtarah* (trans. & introd. Fu'ad Zakariyya). Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitab.
60. **Madkur, Ibrahim.** (1980). *Al-Akhlaq 'inda al-Ghazali wa Ibn Miskawayh*. Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitab.
61. **Madkur, Ibrahim.** (1961). *Al-Akhlaq 'inda al-Yunan*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
62. **Madkur, Ibrahim.** (1983). *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiq*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
63. **Muhammad, Musa Yusuf.** (2017). *Mabahith fi Falsafat al-Akhlaq*. Cairo: Mu'assasat Hindawi.
64. **Muhammad, Musa Yusuf.** (2018). *Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam wa Silatuha bi al-Falsafah al-Ighriqiyyah*. Cairo: Maktabat al-Khanji.
65. **Mansur, Yusuf Kamal.** (2005). *Al-Akhlaq bayna al-Din wa al-Falsafah*. Cairo: Dar al-Thaqafah.
66. **Musa, Yusuf.** (1949). *Al-Falsafah al-Akhlaqiyyah al-Islamiyyah*. Cairo: Matba'at Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr.
67. **Mawsu'at al-Akhlaq al-Islamiyyah.** (2020). *Mawsu'at al-Akhlaq al-Islamiyyah*. n.p.: Al-Durar al-Saniyyah.
68. **Nader, Albert Nasri.** (1956). *Falsafat al-Mu'tazilah: Falasifat al-Islam al-Asbaqin*. Beirut: Dar al-Mashriq.
69. **Al-Nashshar, 'Ali Sami.** (1977). *Nash'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
70. **Nasif, Fu'ad.** (1980). *Mu'jam al-Falasifah*. Beirut: Dar al-Tali'ah.
71. **Yaljin, Miqdad Muhammad 'Ali.** (2003). *'Ilm al-Akhlaq al-Islamiyyah*. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub.
72. **Zaradasht, Kamal.** (2012). *Al-Riwaqiyyah bayna al-Falsafah wa al-Qadar*. *Majallat al-Fikr al-Falsafi al-Mu'asir*, no. 6.
73. **Zaydan, Jurji.** (2001). *Tarikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Hilal.